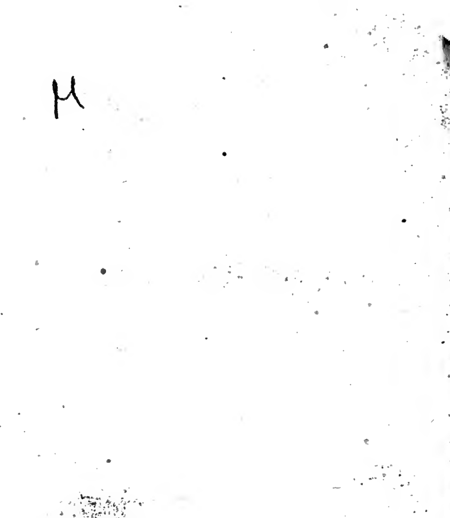



Digitized by Google



REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES SUR LE NOUVEAU SYSTEME *De la Nature & de la Grace.*

LIVRE SECOND.

TOUCHANT

L'ORDRE DE LA GRACE.



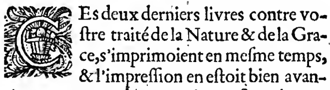
A COLOGNE,
Chez NICOLAS SCHOUTEN.

M. DC. LXXXVI.



AVIS

Au Reverend Pere Malebranche sur la nouvelle Réponse au 1. *Livre des Reflexions.*



CEs deux derniers livres contre vostre traité de la Nature & de la Grace, s'imprimoient en mesme temps, & l'impression en estoit bien avan-'ée, lors qu'un de mes amis me fit voir, ce |ue vous venez, Mon Reverend Pere, de ublier contre le premier.

Ce sont trois Lettres de 300. pages. Dans ı premiere qui est de 130. vous ne combattez e ce livre que *l'avis au Lecteur*, *l'Avant-pro-ɔs*, & le 1. *Chapitre*, où je n'ay fait qu'ex-liquer les termes dont vous vous servez pour tablir la maniere dont vous croiez que Dieu ;it dans l'ordre de la Nature. C'est à quoy ous emploiez prés de la moitié de vostre Ré-ɔnse, quoy que ne voulant en faire qu'une ırt abregée, cela ne meritast pas que vous y ssiez aucune reflexion.

La 3. Lettre n'est gueres plus considerable. 'e ne sont presque que de legeres escarmou-ıes contre le 2. Chapitre, qui ne contient

* 2 que

que des réponſes à de foibles raiſons dont vous vous eſties ſervi dans voſtre Traité, pour obliger Dieu de ne point agir par des volontez particulieres : ſi ce n'eſt que vous y dites quelque choſe de ce que le monde, ſelon vous-meſme, n'a point eſté creé par *les voies les plus ſimples*.

Il ne pourroit donc y avoir d'un peu important dans cet ouvrage, que la 2. Lettre où vous avez tâché de vous juſtifier du reproche qu'on vous a fait, que vos nouvelles ſpeculations ne s'accordent point avec la foy que l'Egliſe a toûjours euë de la providence de Dieu. Mais jamais rien ne pouvoit eſtre traité plus imparfaitement. Cette 2. lettre ne contient que 5. Chapitres, vous ne faites dans les 3. premiers, qu'expliquer vos ſentimens touchant la maniere dont Dieu agit, ce que vous avez fait tant de fois, qu'on en eſt ennuié, & que vous faites fort inutilement en cette rencontre, puiſque l'on vous a prouvé par pluſieurs Chapitres de ce Livre, que cela ne ſuffiſoit point pour nous donner la vraye Idée de la providence de Dieu. C'eſt donc à quoy au moins vous deviez répondre, ſi vous vouliez que l'on priſt ce nouvel ouvrage pour une Réponſe raiſonnable à quelque choſe d'important qui auroit eſté traité dans le 1. livre des Reflexions.

Vous deviez propoſer de bonne foy ce que je ſoûtiens dans ces Chapitres, comme eſtant

le

le ſentiment commun des Theologiens de
'Egliſe touchant la Providence : ſur quoy
/ous n'auriez eu à dire que l'une ou l'autre
le ces deux choſes. L'une, que je me trom-
ɔois, & que c'eſtoit ſans raiſon que je voulois
aire paſſer un ſentiment qui m'eſtoit particu-
ier pour le ſentiment commun des Ecoles
Chreſtiennes. L'autre, que je ne me trompois
as en cela, mais que j'avois tort de pretendre
ue voſtre doctrine touchant la Providence
uſt contraire à celle que vous n'auriez pu nier
ui ne fuſt conforme à la foy de tous les Chre-
tiens, & meſme des Juifs en ce qui regarde
s evenemens humains. Et vous auriez dû
nſuite vous appliquer à faire voir la conformi-
é de cette doctrine ſi generalement receüe,
vec celle de voſtre Syſtême.

Mais vous avez bien vu que vous ne pou-
iez faire ny l'un ny l'autre. Tous les Theolo-
ens vous auroient deſavoué, ſi vous aviez
nté le premier. Car il eſt bien certain que je
ay rien dit de la Providence de Dieu dans
ɔrdre de la Nature, qu'ils ne croient tous
ɔmme moy. Et vous avez eſté bien éloigné
recourir au dernier, c'eſt à dire de preten-
e, qu'il n'y a rien dans voſtre opinion qui
ſe puiſſe accorder avec la mienne. Vous
ous faites honneur au contraire d'avoir ſur
la des ſentimens bien differens des miens:
rce que ſi on vous en croit, je ne juge que
ſſement de la Providence, au lieu que vous

 vous

vous flattez d'en avoir des pensées bien plus
P. 200. élevées. *Que M. Arnauld*, dites vous, *juge de la Providence divine sur l'idée qu'il a d'une providence humaine. Cela luy est permis, s'il ne peut pas s'élever plus haut. Car il vaut mieux admettre en Dieu une providence humaine, que de luy oster toute providence. Mais qu'il nous laisse suivre, conduits & soûtenus par la foy, l'Idée de l'Estre infiniment parfait, pour ne rien dire de Dieu qui ne soit digne des attributs divins.* Un autre que vous, mon Pere, pourra mieux juger, qui de nous deux a une idée de la providence, plus divine ou plus humaine. Il me suffit que vous vous glorifiez d'en avoir une autre que moy, sans que vous ayez osé tenter de faire voir, que celle que j'en ay, n'est pas celle qu'en ont tous les Theologiens de l'Eglise.

Comme il vous a donc esté impossible de prendre l'une ou l'autre de ces deux voies, qui estoient les seules par lesquelles vous pouviez vous justifier des erreurs dont on vous avoit accusé, il ne vous est resté que d'amuser les simples par une vaine apparence de Réponse, en vous attachant à deux endroits particuliers, dont l'un est à la fin du ch 14. sur ce que vous aviez dit, *que la destruction de la Ville de Jerusalem pouvoit estre arrivée par une suite necessaire des loix generales:* Et l'autre est à la fin du chap. 16. sur cette pensée bizarre, *que J. C. devoit naistre des Juifs, parce qu'ils*

en

n avoient esté les principales figures, & que Dieu les avoit choisis pour en estre les principales figures, parce qu'il avoit prevu que ce qui devoit arriver à ce peuple PAR UNE SUITE NECESSAIRE DES LOIX NATURELLES *auroit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer* JESUS-CHRIST, *que tout ce qui devoit arriver aux autres nations.*

Rien n'est plus foible ni plus mal pensé que ce que vous dites sur ces deux points, dans es deux derniers chapitres de vostre 2. Lettre. ne faut pour en estre convaincu que le comparer avec ces deux endroits du 1. Livre auxquels vous entreprenez de répondre. Mais e n'est pas à quoy je m'arreste presentement. Mon dessein n'est que de faire remarquer le peu de raison, que vous avez eu de faire croire par vostre titre que vous avez répondu par s trois lettres à mon premier livre. Car est-ce y répondre, que de ne toucher, de 26. chapitres, qu'au 1. & au 2. à la fin du 14. & la fin du 16. en laissant sans aucune Réponse beaucoup de Chapitres où la matiere de la providence de Dieu est traitée à fond, comme ont le 10. l'11. le 12. le 13. la plus grande partie du 14. & sur tout le 15. où on a fait voir, *que la difficulté qu'on a toûjours euë d'accorder la liberté avec la providence dans les evenemens humains, est une preuve que le nouveau systême en ruïne la creance.*

Pour les 9. derniers Chapitres vous vous

en tirez fort cavalierement. Vous ſuppoſez
P. 300. qu'on vous y a ſi mal traité, *que vous n'avez pu les lire ſans en eſtre tout emu, & ſans entrer en des ſoupçons fort deſavantageux à voſtre adverſaire: que vous avez craint de bleſſer la charité en vous defendant contre l'injuſtice de ma critique: & qu'ainſi on vous fera plaiſir de ne vous point obliger de répondre à ce que j'ay dit depuis le Chapitre* 18. *juſques à la fin.* Cette excuſe auroit pu tromper les ſimples, ſi on avoit vu regner dans vos trois Lettres cét eſprit de charité dont vous vous faites honneur à la fin de la derniere, pour vous diſpenſer de répondre à ce que vous avez bien ſenti eſtre au-deſſus de vos forces. Mais à qui perſuaderez vous que ce qui vous a fait abandonner la defenſe * des plus grandes de vos raiſons contre l'efficace des cauſes ſecondes; * De cette propoſition Epicurienne, que les plaiſirs des ſens nous rendent heureux; * Et de vos merveilleuſes preuves *per reductionem ad abſurdum*, a eſté la peur de dire quelque choſe de trop dur qui puſt bleſſer la charité; lors qu'on voit le peu de ſcrupule que vous avez eu de la bleſſer dés l'entrée de voſtre Réponſe, ſans en avoir le moindre ſujet. Car qui a t'il de plus innocent & dont vous ayez dû vous moins offenſer que d'avoir pris Dieu à témoin de mes diſpoſitions interieures, en vous aſſurant, *que je n'ay point écrit par chagrin le Livre des Idées, & que j'ay toûjours eu un vray deſir de bien*

* Dans les Ch. 18. 19. 20.
* Dans les Ch. 21. 22. 23. 24.
* Dans les Ch. 25. & 26.

bien prendre les ſentimens de mes adverſaires. C'eſt neanmoins ce qui vous a donné occaſion de dire de moy les choſes les plus outrageuſes. Je ne vous les repreſenterai qu'afin de vous faire juger à vous-meſmes, que ſi vous avez cru ne point bleſſer la charité en me traitant ſi injurieuſement, il n'y a pas d'apparence que ç'ait eſté la crainte de la bleſſer, qui vous ait empeché de répondre à mes neuf derniers Chapitres, puiſqu'il eſtoit bien difficile que *quelque emû* que vous fuſſiez, vous m'euſſiez pu dechirer par de plus ſanglantes invectives, & former de moy des ſoupçons plus temeraires & plus deſavantageux. Ecoutez-les, mon Pere, je veux eſperer que vous en aurez quelque honte.

J'avoüe que cette proteſtation de M. Arnauld me ſurprend fort, auſſi bien que beaucoup d'autres qui ont lû ſes livres & les miens. Neanmoins je ne croy pas, & je ſerois bien faché qu'on euſt, qu'il ait pris Dieu a témoin contre le propre témoignage de ſa conſcience. Il eſt vray qu'il a bien fait de jurer, qu'il n'a point eu d'autre deſſein dans ſes ouvrages que de defendre la verité. Car ſans cela on ne l'auroit jamais cru: je veux dire que ſes ouvrages donnent un juſte ſujet d'avoir de luy les ſentimens que preſque tout le monde en a. C'eſt à dire, mon Reverend Pere, que ſi vous en eſtes crus, vous & M. Jurieu, *preſque tout le monde a de moy cette opinion*, que ce n'eſt point l'amour de la verité, P. 10.

mais

mais le *chagrin* ou quelque autre passion, ou *le desir de conserver mes benefices*, qui m'a fait écrire tous les ouvrages que j'ay faits. De bonne foy pourriez vous produire un seul homme d'honneur qui voulust assurer qu'il a de moy ce sentiment?

Vous auriez pu en demeurer là. Mais une tres-fausse comparaison, & tout à fait indigne d'un Philosophe, vous a fait passer plus loing. *L'homme*, dites vous, *ne sent point ses propres entrailles: & quoy que son cœur soit, pour ainsi dire, tout brûlant, il n'y sent rien de trop chaud. C'est que tout ce qui est naturel n'est pas sensible. Ainsi M. Arnauld est peut-estre si prompt, si ardent, si naturellement passionné, qu'il maltraite les gens & les calomnie sans y prendre garde. Il juge sur des vrai-semblances, & croit voir. Il dit des injures sans y faire reflexion. Tout cela coule de source. C'est son naturel fortifié par une longue habitude. Ainsi il ne faut pas croire qu'il ait de luy-même cette mauvaise opinion d'écrire par chagrin, & d'estre trop prompt à juger, & qu'ainsi il jure contre sa conscience, s'il prend Dieu à témoin qu'il ne l'est pas. Mais on peut croire qu'il est malheureusement trompé, & qu'il ne se connoist gueres.*

Vous continuez de ce même air pendant cinq ou six pages: mais je vous ferois peut estre trop de peine d'en rapporter davantage. C'en est assez pour avoir lieu de vous demander, si vous croiez avoir bien prouvé par là, que *vous*

1. Lett. p. 12.

n'estes

n'estes pas de ces gens d'un naturel si ardent & si vif, qu'ils oublient facilement l'injustice qu'ils font aux autres, parce qu'ils les outragent tout naturellement; & que comme ils ne sentent point de repugnance à les offenser, ils les maltraitent & n'y pensent pas: Et qu'on doit au contraire vous regarder, comme estant du nombre *de ces personnes naturellement moderées, qui ont de la peine à lâcher quelque expression trop dure, & qui lorsqu'ils y ont manqué, sentent un reproche interieur qui les empeche d'oublier leur faute.* Ce sont les deux portraits que vous faites de deux sortes de personnes. Mais n'avez vous point apprehendé que bien des gens ne jugeassent que le premier ressemble mieux au P. Malebranche, que le dernier.

Quittons cette matiere facheuse. En voicy une plus agreable. J'approuve fort ce que vous dites dés l'entrée de vostre 1. Lettre; *Que pour juger avec connoissance de cause du procés qui est entre nous il en faut lire toutes les pieces.* Vous en faites ensuite le denombrement: & je le feray aussi aprés vous, mais un peu plus ample, parce que j'y ajoûteray celles, que vous n'aviez pas vues quand vous avez commencé à écrire cette Lettre. Afin qu'on les distingue mieux, j'ay fait mettre vos pieces d'un autre caractere que les miennes.

1. *Les 7. premiers chapitres de la 2. part. du 3. livre de la Recherche de la Verité, où le P. Malebranche traite de la nature des Idées, à quoy*

quoy il faut joindre son Eclaircissement sur le mesme sujet.

2. Le Traité de M. Arnauld des vraies & des fausses Idées.

3. *Réponse du P. Malebranche à ce Traité des Idées.*

4. Défense de M. Arnauld contre cette Réponse.

5. *Le P. Malebranche n'a pas jugé à propos de répondre à cette Défense de M. Arnauld. Il a fait seulement trois Lettres où il en touche deux points. La 1. est pour monstrer, qu'il n'admet point en Dieu d'étendue formelle. La 2. pour soûtenir le reproche qu'il avoit fait à M. Arnauld de dogmatiser sur la matiere de la grace. La 3. n'est qu'une discussion assez inutile de quelques menus faits de nulle importance.*

6. On trouvera la replique aux 2. premieres de ces trois Lettres, dans les 5. dernieres des Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche. Car la huitiéme & la neuviéme éclaircissent la matiere dont le P. Malebranche traite dans sa premiere. Et la cinquiéme, sixiéme & septiéme, expliquent la matiere de la grace dont il est parlé dans la seconde de ce Pere.

7. *Le dernier Eclaircissement du P. Malebranche qui a pour titre. Les frequens miracles de l'ancienne Loy, ne marquent nullement que Dieu agisse par des volontez particulieres.* Il est à la fin du *Traité* de l'Edition de Roterdam.

8. Dissertation de M. Arnauld sur la manie-

niere dont Dieu a fait les frequens miracles de l'ancienne Loy par le ministere des Anges.

9. *Réponse du P. Malebranche à cette Dissertation de M. Arnauld.*

10. On trouvera la Replique à cette Réponse dans les 4. premieres des 9. Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche.

11. *Le Traité de la Nature & de la Grace: dont la derniere Edition est de Roterdam* 1684.

12. Reflexions Philosophiques & Theologiques contre le nouveau Systême de la nature & de la grace. Liv. 1. touchant l'ordre de la nature.

13. *Trois Lettres du P. Malebranche à un de ses amis, dans lesquelles il répond aux Reflexions Philosophiques & Theologiques de M. Arnauld sur le Traité de la nature & de la grace.*

14. On vient de dire en general ce que l'on pense de ces 3. Lettres.

15. Reflexions Philosophiques & Theologiques, &c. liv. 2. Touchant l'ordre de la grace. Et liv. 3. Contenant l'examen de plusieurs nouveautez touchant JESUS-CHRIST comme distributeur des graces,

On voit par là, Mon Pere, ce qui vous resteroit encore à faire, pour avoir lieu d'esperer que nos differens puissent estre terminez à vostre avantage.

1. Répondre à la DEFENSE, si vous voulez que l'on croie, qu'il y a quelque solidité dans

dans ce que vous dites de la nature des Idées, & que cette nouvelle pensée, qu'on ne peut voir les corps que dans l'étendue intelligible infinie qui est en Dieu, n'est pas la plus grande de toutes les chimeres.

2. Répondre aux neuf Lettres, que je vous ay écrites dans un esprit de charité & de paix, dans lequel j'aurois souhaité de tout mon cœur que vous fussiez entré. Et comme je prétends avoir monstré évidemment dans les 4. premieres, qu'il n'y a rien de plus injuste que les reproches continuels que vous faites par tout, *qu'on vous calomnie:* vous devez supposer que tant que vous n'y aurez pas satisfait, le public ne sera pas assez patient pour vous souffrir repeter sans cesse la mesme chanson.

3. Répondre au 1. livre des Reflexions, plus exactement que vous n'avez fait par vos 3. Lettres, en ne dissimulant pas ce qu'il vous estoit absolument necessaire de bien éclaircir pour vous pouvoir justifier du reproche que vous sçavez bien que tout le monde vous fait, de ruïner la doctrine Catholique de la Providence: & n'aiant point recours à de vains pretextes pour ne rien dire du tout sur d'autres matieres tres-importantes qui sont traitées dans les neuf derniers chapitres.

4. Répondre au 2. livre en retranchant les contestations personnelles, & les declamations injurieuses, & ne cherchant point de deguisemens pour faire perdre de vue le vrai estat de la que-

queſtion, & le point de la difficulté : mais en repreſentant de bonne foy celles qu'on vous a propoſées pour les reſoudre ſi vous le pouvez, ou ſi cela vous eſt impoſſible, rendre gloire à la verité.

5. Répondre au 3. livre de la meſme ſorte : & en prenant garde ſur tout aux erreurs injurieuſes à JESUS-CHRIST qu'on a prétendu avoir démonſtré que vous ſoûtenez dans voſtre Syſtême.

Je n'ay rien ſur cela à vous ordonner. Je vous marque ſeulement comment vos réponſes devroient eſtre faites pour eſtre bonnes. Mais ce n'eſt pas moy à vous preſcrire ſi vous devez répondre ou non. Vous dittes, *que* P. 301.
ceux à qui vous faites gloire d'obeïr ſouhaitent que vous demeuriez dans le ſilence. Je n'ay pas droit de m'y oppoſer. Mais contentez vous de cette raiſon ſi vous vous reſolvez de ne plus écrire. Et n'en cherchez point d'autres que vous jugeriez vous pouvoir eſtre plus avantageuſes. Car croiez-moy vous n'y gagnerez rien, & vous ne ferez qu'irriter le public & l'engager de nouveau à ſe mocquer de vos petites fineſſes, ſi vous vous obſtinez à luy vouloir perſuader, que ce qui vous porte à vous taire, eſt que tous les gens d'eſprit qui ont lû vos livres & qui les entendent, ſont contens de ce que vous avez dit juſques icy pour la juſtification de voſtre doctrine, & qu'ils n'en demandent pas davantage.

Il

Il eſt vray que vous pouvez rendre cette pretenſion plus ſupportable en la reſtraignant à moins de perſonnes, comme vous faites ſouvent dans cette nouvelle Réponſe. Car vous vous y tuez de nous dire, que voſtre Traité de la nature & de la grace & les ouvrages faits enſuite pour le ſoûtenir, n'ont eſté composez que *pour certains Philoſophes qui conviennent de vos principes* : Que comme ce n'eſt que pour eux que vous les avez écrits, ce n'eſt auſſi qu'*à eux qu'ils ſont intelligibles*, & que ce ſont *des chifres pour les autres*, qui par conſequent ont tort d'en vouloir juger.

p. 34.

p. 110.

On ſera donc moins ſurpris ſi vous prenez pour raiſon de voſtre ſilence, que ces eſprits delicats, *qui ſe picquent d'une grande juſteſſe & d'une rigoureuſe exactitude*, ſont ſatisfaits de vos réponſes, & qu'ils n'en deſirent point d'autres : que leur approbation vous conſole du peu de juſtice que vous rend le public ; & que les nouveaux livres de voſtre adverſaire n'empécheront pas, *que quoy que pulveriſé aux yeux du monde, vous ne chantiez à Dieu dans le plus ſecret de vous-même les victoires qu*'au jugement de ces illuſtres approbateurs *vous aurez veritablement remportées*.

Dans les 3. Lettres contre la Défenſe p. 6.

Ce 30. Avril 1686.

TA-

TABLE
DES CHAPITRES.

LIVRE SECOND

Sur ce que ce Systême a de nouveau touchant l'ordre de la Grace, par rapport à Dieu.

AP.

APPROBATIO.

NIhil est in hoc libro secundo *Reflexionum*, &c. Quod non sit maximè orthodoxum, nihil quod non in primis utile ac necessarium. Author hic, antiquam Ecclesiæ de Prædestinatione & gratiâ doctrinam tuetur, adversus Systema quoddam erroribus plenum quod ex Philosophiâ malè intellectâ hausit *P. Malebranche.* Dignum prorsùs erat D. Arnaldo, ut quam contra vanos Catholicorum quorumdam Doctorum conatus inchoaverat jam pridem victoriam; eam tandem eversis funditus novis periculosisque Philosophi cujusdam subtilitatibus compleret. Potuerat hâc victoriâ carere D. Arnaldus, si talenta quæ à Deo acceperat, utilioribus impendisset adversarius. Cœterùm speramus fore, ut oculos tandem luce hujus libri aperiat, & *quia non valuit omnia non pœnitenda diligenter dixisse, pœniteat quæ cognoverit dicenda non fuisse.* *Aug. Ep.143. n.3. ult. edit.*

G. HUYGENS *S. Th. Doctor.*

J. L. HENNEBEL *S. Th. Doctor.*

MARTINUS DE SWAEN *S. Th. Doctor.*

J. DE CUYPER *Metropol. Mechlin. Decanus, Lib. Cens.*

*** A P-

APPROBATION.

Il n'y a rien dans ce ſecond Livre de Reflexions, &c. que de tres orthodoxe, rien que de tres-utile & tres-neceſſaire. L'Auteur y ſoûtient l'ancienne doctrine de l'Egliſe touchant la Predeſtination & la grace, contre un Syſteme plein d'erreurs que le P. Malebranche a puiſé dans la ſource d'une nouvelle Philoſophie mal-entendue. Il eſtoit digne de Mr. Arnauld, aprés avoir ſi bien combattu pour cette doctrine contre les vains efforts de quelques Theologiens Catholiques, d'achever de vaincre en ruinant, comme il fait icy, les ſubtilitez nouvelles & dangereuſes d'un Philoſophe qui auroit pu faire un meilleur uſage des talens qu'il paroiſt avoir reçus de Dieu. Nous eſperons que ce Livre luy ouvrira les yeux, & luy fera comprendre, *Que n'ayant ſeu parler avec aſſez d'exactitude* d'un ſi grand myſtere, *pour ne rien dire dont il ſe duſt repentir, ſon partage* ſelon S. Auguſtin *eſt, de ſe dedire au moins de bonne foy de tout ce qu'on luy fait voir qu'il n'auroit pas dû dire.*

G. Huygens *Doct. en Theol.*

J. L. Hennebel *Doct. en Theol.*

Martinus de Swaen *Doct. en Theol.*

J. de Cuyper *Doyen de la Metropolit. de Malines.*

RE-

REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES SUR LE NOUVEAU SYSTEME *De la Nature & de la Grace.*

LIVRE SECOND.

Sur ce que ce Syſtême a de nouveau touchant l'ordre de la Grace, par rapport à Dieu.

CHAPITRE PREMIER.

De la nouvelle penſée de l'Auteur du Syſtême: Que Dieu n'a pû avoir d'autre deſſein dans la creation du monde que l'Incarnation de ſon Fils & l'établiſſement de l Egliſe.

JE ne voy pas bien que ce que l'Auteur enſeigne de l'unique deſſein qu'il pretend que Dieu a pû avoir en creant le monde, ait aucune connexion neceſſaire avec le reſte de ſon Syſtême: neanmoins

CHAP. I. comme il a cru ne luy pouvoir donner une entrée plus magnifique que cette nouvelle pensée, c'est par là aussi que nous commencerons à l'examiner.

„ Dieu, dit-il, ne pouvant agir que pour sa „ gloire, & ne la pouvant trouver qu'en luy „ mesme, N'A PU aussi avoir d'autre dessein „ dans la creation du monde que l'établissement „ de son Eglise. Jesus-Christ, qui en est le chef, est „ le commencement des voies du Seigneur....... „ c'est en luy que tout subsiste. Car il n'y a que „ luy qui puisse rendre l'ouvrage de Dieu par„ faitement digne de son Auteur..... Le mon„ de, quelque parfait qu'il puisse estre, n'est point „ infiniment aimable, & ne peut rendre à Dieu „ un honneur digne de luy. Ainsi, separez Jesus„ Christ du reste des creatures, & voiez si celuy „ qui ne peut agir que pour sa gloire, & dont la „ sagesse n'a point de bornes, pourra prendre des„ sein de rien produire au dehors.

On voit donc qu'il établit comme une verité incontestable, non seulement *que Dieu n'a créé le monde que pour Jesus-Christ*; mais *qu'il n'a pu creer le monde que pour Jesus-Christ*: qui sont deux propositions fort differentes.

La premiere est une pensée que l'on peut avoir ensuite de la connoissance que Dieu nous a donnée par sa parole de l'Incarnation de son fils, quoy qu'elle paroisse contraire à toute la tradition. Mais la seconde qui donne à la volon-

lonté de Dieu des bornes que nous ne trouvons ny dans l'Ecriture ny dans la tradition, ne pourroit estre fondée, que sur des notions claires, enfermées manifestement dans l'idée de l'Estre parfait, comme sont celles qui font voir à tous ceux qui la consultent, que Dieu ne sçauroit estre injuste, ny trompeur, ny divisible, ny mobile, ny manquer d'intelligence ou de bonté.

C'est aussi où l'Auteur nous renvoie. Car s'il cite quelques passages de l'Ecriture, comme *que Jesus-Christ est le commencement des voies du Seigneur, & le premier né des creatures*; outre que les Peres nous apprennent qu'on les doit entendre de la Sagesse increée, & non du Verbe incarné, quand ils s'entendroient de Jesus-Christ Dieu & homme, tout ce qu'ils pourroient prouver au plus, est que Dieu a créé le monde pour Jesus-Christ; mais il est clair qu'ils ne pourroient prouver en aucune sorte qu'il ne l'a pu creer que pour Jesus-Christ. Ce n'est donc que sur ce qu'il croit avoir trouvé dans l'idée de Dieu, qu'il établit ce principe qui luy est tout particulier, *que sans la vue que Dieu a eue de se faire rendre un honneur digne de luy par l'Incarnation du Verbe, il n'auroit jamais* PU *prendre le dessein de rien produire au dehors.* Il le témoigne assez quand il parle ainsi dans son Traité, 1. Disc. n. 11. *Lors qu'on pretend parler de Dieu avec quelque*

CHAP. I. *exactitude, il ne faut pas se consulter soi-mesme, ny parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en esprit au dessus de toutes les creatures, & consulter avec beaucoup d'attention & de respect l'idée vaste & immense de l'Estre infiniment parfait: & comme cette idée nous represente le vray Dieu bien different de celuy que se figurent la plusspart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire.*

C'est le 3. Eclair. Mais on en est encore plus convaincu en lisant l'Eclaircissement manuscrit qu'on m'a envoié de sa part, dont j'ay déja parlé dans le 1. Livre. Car comme il y traite les choses dans un ordre geometrique par definitions & par axiomes, puisqu'il y propose dans les articles 12. 13. & suivans, cette mesme opinion, *que Dieu n'a pu vouloir creer le monde que pour se procurer un honneur digne de luy, que nulle pure creature ne luy peut rendre*, il a fallu que cette proposition fust une suite de ce qu'il avoit établi auparavant. Or il n'avoit cité aucun passage de l'Ecriture, mais seulement la definition de Dieu, en disant que ce *qu'on entend par le mot de Dieu, est l'Estre infiniment parfait*. Il faut donc necessairement qu'il ait supposé que cette proposition estoit enfermée dans l'idée de l'Estre parfait. Et c'est ce qui se voit encore par les consequences qu'il en fait tirer à un Philosophe qu'il suppose n'avoir pas encore la foy, mais connoistre seulement ce qu'on peut conoi-

noiſtre de Dieu par la lumiere de la raiſon. Chap. I.
Voions donc ce qu'il pretend eſtre enfermé clairement dans l'idée de Dieu.

11. *Dieu ne peut agir que pour luy. S'il veut agir, c'eſt qu'il veut ſe procurer un honneur digne de luy. Mais nulle creature ne peut rendre à Dieu un honneur digne de luy : tout l'honneur que les pures creatures peuvent luy rendre ne vaut point l'action par laquelle il les produiroit. Il eſt indigne de Dieu de témoigner qu'il puiſſe recevoir d'une pure creature quelque choſe qui le determine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien: car il n'agit que pour luy.*

12. *Dieu ne peut recevoir un honneur digne de luy que de luy meſme. On ne peut s'honorer ſoy meſme: Dieu ne ſera donc jamais honoré d'une maniere qui ſoit digne de luy.*

13. *Je ſens bien neanmoins que j'exiſte actuellement ; donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de luy. Je ſuis donc éternel, increé, divin, je ne ſuis point fait, &. Dieu ne peut rien faire.*

J'en demeure là, & je reſerve à parler enſuite de l'article 14. parce qu'il a un autre défaut, & ce défaut eſt ſi viſible, qu'il eſt bien étrange que l'Auteur ne s'en ſoit pas apperçu.

Il dit enſuite à la fin de l'article 15. que ces conſequences ſont bien fauſſes, mais qu'on les peut éclaircir en deux mots par ſes principes, ou plutoſt par les principes de la Religion chre-

Chap. I. ſtienne, qui nous apprend qu'y ayant en Dieu pluralité de perſonnes, une de ces perſonnes unie à la nature humaine a pu ſanctifier les adorations des hommes & les rendre dignes de Dieu.

On demeure d'accord que ſi un homme qui ne connoiſtroit Dieu que par la lumiere naturelle, trouvoit dans l'idée de Dieu tout ce que l'Auteur du Syſtême s'imagine qu'il y devroit trouver, & qu'il euſt raiſonné comme il le fait raiſonner, il ne pourroit ſe tirer de l'embarras où ce raiſonnement l'auroit mis, que par la connoiſſance des deux grands myſteres de la Religion chreſtienne, la Trinité & l'Incarnation. Mais je ſoutiens que ſuppoſer qu'un homme qui raiſonne ſur l'idée de l'Eſtre parfait, puiſſe conclure par quelque raiſonnement que ce ſoit, *qu'il n'eſt pas l'ouvrage de cét Eſtre parfait, mais qu'il eſt luy meſme l'Eſtre éternel & increé*, eſt la meſme choſe que de ſuppoſer, qu'un homme qui ſçait compter juſques à dix, puiſſe conclure en conſiderant la nature de ces premiers nombres, que deux fois trois ne ſont pas ſix. Car il n'eſt pas enfermé plus clairement dans l'idée du nombre ſix, d'eſtre deux fois trois, qu'il eſt enfermé dans l'idée de l'Eſtre infiniment parfait, de n'avoir aucune imperfection. Or celuy à qui l'Auteur fait conclure; *Donc je ſuis éternel & increé* (ce qui eſt la meſme choſe que de dire, *donc je ſuis l'Eſtre parfait*) ſe

ſe reconnoiſt rempli d'imperfection, puiſqu'il luy fait dire dans l'article ſuivant, *je ſçay que j'offenſe Dieu.* Il n'eſt donc pas moins abſurde de ſuppoſer qu'il a beſoin d'une nouvelle lumiere, qu'il ne peut avoir que par la foy, pour ſortir de l'embarras où il ſe ſeroit jetté, en ſe trouvant forcé de conclure d'un principe, que l'Auteur ſuppoſe eſtre inconteſtable, *qu'il eſt éternel & increé*; que ſi on pretendoit, qu'un homme ayant conclu par je ne ſçay quels principes, que deux fois trois ne ſont pas ſix, auroit beſoin d'une revelation divine pour ſe tirer de l'embarras où cette fauſſe conſequence l'auroit jetté. CHAP. I.

Tout cecy paroiſtra mieux en examinant en detail tous les défauts qui ſe rencontrent dans cette pretenduë demonſtration de l'Auteur.

Ces paroles de l'article 13. (*Je ſens bien neanmoins que j'exiſte actuellement. Donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de luy. Je ſuis donc éternel & increé.*) ſont la mineure & la double concluſion d'un argument dont la majeure doit eſtre dans l'art. 11. Or il n'eſt parlé dans l'art. 11. que de la fin que Dieu peut avoir en creant quelque choſe, qui eſt *de ſe procurer un honneur digne de luy*. On ne peut donc regarder ces paroles: *Or je ſens que j'exiſte actuellement*, comme eſtant la mineure de cette majeure, qu'en l'entendant d'une exiſtence reçuë de Dieu, puis qu'autrement ce ſeroit un ar-

CHAP. I. argument à 4. termes, l'attribut de la majeure qui en est le milieu, ne se trouvant point dans la mineure. De sorte que l'argument pour estre en forme, selon l'une & l'autre conclusion doit estre tel.

Rien ne peut avoir esté créé de Dieu que ce qui peut luy rendre un honneur digne de luy (art. 11.)

Or je sens que j'existe actuellement, & je ne puis douter que je n'aie esté creé de Dieu (art. 13.)

Donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de luy. (art. 13.)

Or Dieu ne peut recevoir un honneur digne de luy que de luy mesme (art. 12.)

Donc je suis éternel & increé. (art. 13.)

Mais l'argument estant proposé en cette maniere, il est clair qu'il ne pourroit jamais venir dans l'esprit de celuy qui auroit raisonné de la sorte, de tirer la seconde conclusion: *Donc je suis éternel & increé:* puisqu'elle est contradictoire à la mineure qui luy auroit fait tirer la premiere conclusion.

Que si on pretend qu'il sera forcé de tirer cette seconde en vertu de cette proposition de l'art. 12. *Dieu ne peut recevoir un honneur qui soit digne de luy que de luy mesme:* je répons, que cela ne se peut dire raisonnablement. Car tout ce qu'elle pourroit faire sur l'esprit de celuy qui se seroit laissé persuader par le premier ar-

argument, seroit de luy faire reconnoistre, qu'il auroit eu tort, & qu'il y auroit quelque chose dans cet argument qu'il n'auroit pas dû avouer, & qu'il seroit obligé de retracter. Or ce ne pourroit pas estre la mineure. Car il faudroit qu'il eust perdu le sens, si reconnoissant qu'il y a un Dieu, & raisonnant sur la vraie idée qu'on en doit avoir, qui est celle de l'Estre infiniment parfait, il pouvoit se repentir d'avoir avancé cette proposition: *Or comme je sens que j'existe actuellement, je ne puis douter que je n'aie esté créé de Dieu.* Il seroit donc impossible que la nouvelle proposition de l'art. 12. luy fist conclure; *Donc je suis éternel & increé:* ce qui est la contradictoire de cette mineure du 1. argument. Mais il faudroit necessairement que la conclusion fust; *Donc j'ay eu tort de me laisser persuader trop facilement: Que rien ne peut estre créé de Dieu que ce qui luy pourroit rendre un honneur digne de luy.* Et voila comme il sortira de cét embarras où on le vouloit jetter, sans avoir besoin de recourir à ce que la foy nous enseigne touchant les mysteres de la Trinité & de l'Incarnation. Aussi est-il manifeste que ce qui a dû faire necessairement la majeure du premier argument, est tres faux, puisque Dieu a creé une infinité de choses, qui sont incapables de luy rendre aucun honneur.

Je prevoy ce que l'Auteur du Traité pourra répondre. Il dira que j'étens trop loin sa maxi-

 me

CHAP. I. me de l'art. 11. *Que Dieu ne peut agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de luy:* qu'il n'a point pretendu qu'il ne pust rien creer que ce qui luy pourroit rendre cét honneur; mais qu'il a suffi pour le determiner à agir, que la creation de l'univers luy ait esté une occasion de se procurer cét honneur digne de luy, comme elle l'a esté par l'Incarnation de son fils.

Je sçay bien que c'est là son sentiment, & je m'en vas bientost dire ce que j'en pense en le resserrant dans ses bornes. Mais comme mon principal but dans ce chapitre a esté de faire voir, que ce qu'il pretend avoir demonstré, ne l'est nullement, je luy soûtiens encore une fois que si dans la majeure de l'argument dans lequel il conclut: *Donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de luy*, le pouvoir de rendre à Dieu un honneur digne de luy, n'estoit attribué à tout ce que Dieu peut creer, cette majeure ne seroit pas universelle, mais particuliere; & n'estant que particuliere elle n'enfermeroit point necessairement la conclusion, & par consequent ne seroit qu'un pur sophisme.

Mais laissant là la bonne ou la mauvaise forme de cet argument, je veux bien examiner la maxime en elle mesme, telle quelle est dans l'art. 11. Et c'est à quoy je destine le Chapitre suivant.

CHA-

CHAPITRE II.

Qu'on ne trouve point dans l'idée de l'Estre parfait : Qu'il ne puisse vouloir agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de luy ; *mais que S. Augustin, S. Thomas & tous les habiles Theologiens y ont trouvé tout le contraire.*

IL s'agit de sçavoir si c'est une verité claire & clairement enfermée dans l'idée de l'Estre parfait, *qu'il ne sçauroit vouloir agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de luy*. Prenez garde, Monsieur, à ce que je dis, que selon l'Auteur cela doit estre enfermé clairement & necessairement dans l'idée de l'Estre parfait. Car si cela n'estoit que probable, & non entierement évident, il n'auroit garde de vouloir que nous nous rendissions à ce qu'il nous en dit, luy qui pretend qu'il n'y a que la foy qui nous doive faire croire qu'il y a des corps hors de nous, & qu'en ne nous arrestant qu'à la raison, nous userions mal de nostre liberté si nous l'assurions ; parce que nous n'y sommes point forcez par l'evidence, & que nous ne devons suivre dans nos jugemens libres que la lumiere & l'evidence. *Rech. de la verité p. 499.*

Je m'en vas donc faire ce qu'il desire, pour m'assurer, si je puis, de cette évidence, laquel-

CHAP. II. le seule me doit determiner à estre de son sentiment. Je pretens parler & penser de Dieu avec toute l'exactitude qu'il m'est possible. Je suivray pour cela le conseil qu'il donne. Je ne me consulteray point moy même, & je me garderay bien de m'engager à parler *comme le commun des hommes*. Je tâcheray de *m'élever au dessus de toutes les creatures*, & je consulteray avec toute *l'attention & le respect* dont je suis capable, *la vaste & immense idée de l'Estre infiniment parfait*. Mais que puis-je trouver dans cette idée qui frappe d'abord plus vivement mon esprit, qu'un fond inepuisable & incomprehensible de biens, de perfections, de bonheur? Car l'Estre parfait, l'Estre mesme, & la plenitude de l'Estre, ne forme en nous que la mesme idée. Et la plenitude de l'estre comprend tout ce que j'ay voulu marquer par ce fond inepuisable de perfection & de bonheur. Il n'a donc plus rien à desirer, puisqu'il a tout, qu'il possede tout, & qu'il est tout d'une maniere sureminente. Or me laissant conduire à cette lumiere, que me fait elle voir? Entre ces biens qu'il possede j'y vois une puissance infinie, qui le met en estat de faire tout ce qu'il veut. Et je ne puis douter qu'il n'ait voulu faire quelque chose puisque je suis, & que n'estant point parfait, comme il faudroit que je fusse si j'estois de moy mesme, il faut bien que ce soit luy qui m'ait donné l'estre. Mais qui l'a pu determi-

ner

ner à me le vouloir donner? J'ay déja veu que ce n'est pas qu'il eust besoin de moy: car il n'a besoin de rien. Il faut donc qu'il y ait esté porté par une bonté toute gratuite, par une liberale effusion de son estre sur toutes les choses qu'il a rendu capables d'y participer en leur en communiquant ce qu'il luy a plu. Et ce seroit le rabbaisser à la condition des hommes, & ne pas assez consulter *cette vaste & immense idée de l'Estre infiniment parfait*, que de pretendre qu'il n'ait pu se resoudre à me creer moy & les autres creatures, que pour quelque avantage qu'il ait voulu se procurer en nous creant. Or c'est à quoy on le rabbaisse, en voulant qu'il n'ait pu se determiner à rien creer au dehors, que pour se procurer un honneur digne de luy, comme s'il ne l'avoit pu faire que par une vuë interessée; ce qui me paroist manifestement contraire à *la vaste & immense idée de l'Estre infiniment parfait*. CHAP. II.

Jugez vous mesmes, Monsieur, si on peut rien trouver de tel dans l'idée de Dieu, quand on la consulte seule, & qu'on la separe autant que l'on peut de toutes les images qu'a laissées dans nostre esprit la connoissance des manieres basses & interessées dont presque tous les hommes ont accoustumé d'agir.

S. Thomas dans son stile simple me paroist bien plus grand & plus élevé. Il demande si la volonté de Dieu se porte à d'autres choses 1. Part. qu. 19. art. 2.

qu'à

CHAP. II. qu'à luy-mesme : & ayant répondu que *ouy*, voicy la raison qu'il en rend. *C'est une perfection de la volonté de Dieu, de communiquer à d'autres choses le bien qu'il possede selon que cela est possible. Ainsi Dieu veut estre ce qu'il est, & il a voulu aussi que d'autres choses fussent. Mais il se veut comme la fin, & il veut les autres choses comme se rapportant à la fin, entant qu'il est convenable à la bonté divine que d'autres choses y participent.* Que cette raison est grande dans sa simplicité, qu'elle est digne de l'Estre parfait, qui regorgeant, pour ainsi dire, de ses propres biens, n'a garde de n'avoir voulu agir au-dehors que pour s'en procurer d'ailleurs ! Ce n'est donc que par l'affluance mesme de ses biens infinis, dont il estoit de sa grandeur & de sa bonté qu'il fit quelque part à ce qui ne pouvoit avoir d'estre que par la communication qu'il leur en feroit, qu'il s'est resolu de creér le monde, & non par le desir d'un nouveau bien, qu'il n'auroit pas eu encore, & que l'on suppose qu'il a tant aimé, que sans cela il n'auroit pu jamais se déterminer à rien produire au-dehors. Je vous en fais juge, Monsieur : dittes-moy de bonne foy laquelle de ces deux manieres dont on peut concevoir que Dieu s'est déterminé à creér le monde, ou simplement pour communiquer sa bonté, ou pour se procurer un honneur digne de luy, sans quoi il n'auroit pu se resoudre à le creér, est

est plus capable de remplir cette vaste & im-
mense idée de l'Estre parfait, que l'Auteur du Traité veut que l'on consulte uniquement pour juger de la solidité de ses nouvelles pensées.

Je trouve encore dans le mesme Saint, comment il faut entendre que Dieu n'agit que pour luy-mesme. C'est dans la qu. 19. de la premiere partie art. 5. où il demande, *Si on peut assigner quelque cause de la volonté de Dieu*: par où il est clair qu'il n'entend pas seulement une cause physique, mais mesme une cause morale; comme quand on demande, quelle est la cause de ce qu'un homme a voulu aller aux Indes, & que l'on répond: que c'est qu'il a voulu s'enrichir par le commerce. Il répond que non, parce qu'il n'en est pas de Dieu com- « me des hommes. Un homme veut une fin; il « veut guerir d'une maladie qui le tourmente. « La volonté qu'il a de cette fin est cause qu'il « veut les moiens qui sont propres pour l'obte- « nir. C'est en cette maniere que l'Auteur du « Traité fait agir Dieu, n'ayant pas pris garde qu'il tomboit par là en ce qu'il dit tant qu'il faut éviter, qui est de parler de Dieu selon les idées de la maniere d'agir des hommes, & non selon ce qui convient à *l'idée de l'Estre parfait.* Il prétend que de ce que Dieu a voulu agir au-dehors, c'est qu'il a voulu se procurer un honneur digne de luy, & que s'il n'avoit pas

voulu

voulu, ou qu'il n'eust pu se procurer cét honneur en le creant, il n'auroit jamais voulu le creér. *Ergo propter hoc voluit hoc.* Et c'est ce que S. Thomas soûtient ne pouvoir convenir à l'Estre parfait : & la preuve qu'il en apporte n'en est pas moins solide, pour estre subtile. *Comme Dieu*, dit-il, *voit toutes choses dans son essence par un seul acte, il veut de mesme par un seul acte toutes choses dans sa bonté. Et ainsi comme on ne doit pas dire, que Dieu connoist l'effet, parce qu'il connoist la cause, mais seulement qu'il connoist l'effet dans la cause, on ne peut pas dire aussi qu'il veut ce qui est pour la fin* (c'est à dire les creatures) *parce qu'il veut la fin, mais on doit dire seulement, qu'il veut que ce qui est pour la fin se rapporte à la fin.* VULT *hoc esse propter hoc, sed non propter hoc, vult hoc.* Et sur ce qu'il s'estoit objecté cette parole de S. Augustin : Qui oseroit dire que Dieu ait creé toutes choses sans raison ? Or à un agent ce qui est la raison d'agir est la raison de vouloir. Donc on peut assigner quelque cause de la volonté de Dieu : il répond, *que la volonté de Dieu est raisonnable, non parce qu'il ne veut point, qu'il n'y ait quelque raison qui le fasse vouloir, mais parce qu'il veut qu'entre les choses qu'il fait les unes soient pour les autres.*

Je vous supplie, Monsieur, de remarquer que l'on ne peut pas reprocher à S. Thomas, qu'il soit entré dans cette pensée, parce que

n'ayant pas assez consulté *la vaste & immense idée de l'Estre infiniment parfait*, il a jugé de Dieu par la maniere d'agir des hommes, *humana ad Deum transferendo*, comme dit saint Augustin. Car il a visiblement fait tout le contraire. Il a fort bien sçu ce qui se passe d'ordinaire dans la volonté des hommes. Mais il a cru en ne consultant que la perfection infinie de la nature divine, qu'on ne devoit pas avoir la mesme pensée de Dieu. Et ainsi selon ce Saint, pour *parler exactement*, on doit dire que Dieu a voulu que les hommes qu'il crééroit se rapportassent à luy comme à leur derniere fin; *(voluit hoc esse propter hoc)* mais non pas, que ce qui l'a porté à les creér est qu'il ait voulu avoir des creatures qui l'adorassent, qui l'aimassent, & qui l'eussent pour derniere fin. *Non propter hoc, voluit hoc.* Et par consequent c'est une nouvelle philosophie plus humaine sans doute & moins divine que celle de saint Thomas, que prend aujourd'huy l'Auteur du Traité pour fondement de son nouveau Systeme. Car dire, comme il fait, *que Dieu ne peut vouloir rien creér que pour se procurer un honneur digne de luy*, c'est dire ce me semble ce que rejette S. Thomas, comme indigne de Dieu; *propter hoc, voluit hoc.*

CHAP. II.

Ecoutons encore le mesme Saint dans la qu. 44. de la mesme Partie, où il commence à traiter de la creation du monde. Il demande dans l art.

CHAP. II. l'art. 4. *si Dieu est la cause finale de toutes choses.* Surquoy il répond en ces termes. *Tout agent agit pour une fin : autrement ce ne seroit que par hazard que le terme de son action seroit cecy, plutost que cela. Il faut seulement remarquer qu'il y a des agents imparfaits, à qui il convient de se vouloir procurer quelque avantage quand ils agissent. Mais cela ne peut convenir au premier agent, qui est Dieu. Il n'agit point pour se procurer l'acquisition de quelque fin* (ny par consequent *pour se procurer un honneur digne de luy*) *mais son intention est seulement de communiquer sa perfection qui est sa bonté. Et au contraire, toute creature a pour sa fin d'obtenir sa perfection, qui est la ressemblance de la perfection & de la bonté divine. Et ainsi la bonté divine est la fin de toutes choses, tant de Dieu que des creatures, mais en diverses manieres. Car au regard de Dieu, c'est qu'il n'a agi que pour la communiquer; & au regard des creatures, c'est qu'elles tendent toutes à y participer autant qu'elles en sont capables.* Et comme ce Saint s'estoit objecté, *que Dieu ne peut estre la cause finale de toutes choses, parce qu'il semble qu'agir pour une fin est une marque qu'on a besoin de cette fin. Or Dieu n'a besoin de rien. Donc il ne luy convient pas d'agir pour une fin.* Il répond; *qu'il y a une maniere d'agir pour une fin par une espece d'indigence, qui ne convient qu'aux agents imparfaits, & que ce n'est pas en cette maniere*

que

ue Dieu agit pour une fin. C'est pourquoy, ajoû- CHAP. II.
:-t'il, *il ne convient qu'à Dieu d'estre souve-*
ainement liberal, parce qu'il n'agit point pour
in avantage, mais seulement pour sa bonté.

On trouvera la mesme chose exprimée d'un
ir plus noble dans S. Augustin, au 1. liv. de la
Genese à la lettre ch. 5. *Inest Deo benignitas sum-*
ia, & sancta, & justa: & quidem non ex indigen-
a, sed ex beneficientia veniens amor in opera sua.
L Y A EN DIEU *une bonté souveraine, sainte,*
& juste, & un amour qui se repand dans ses ou-
rages; qui ne vient pas d indigence, mais de
beralité. Et c'est ce qu'il remarque avoir esté
gnifié par ce qui est dit dans la Genese, que
esprit de Dieu estoit porté sur les eaux. *Car*
'amour d'indigence est comme soumis à ce qu'il
ime. C'est pourquoi l'esprit de Dieu dont il est
arlé en cét endroit, nous marquant la dilection
& la bien-veillance de Dieu, il est dit qu'il étoit
u-dessus des eaux pour nous faire entendre, que
e n'estoit pas par une necessité d'indigence, mais
ar une abondance de bien-veillance, c'est à dire
'inclination à faire du bien, que Dieu aimoit
s creatures qu'il alloit former. NE FACIENDA
pera sua propter indigentiæ necessitatem potius,
uam per abundantiam benevolentiæ Deus ama-
e putaretur. Il n'a pu entendre par cét amour,
que Dieu a pour ses creatures avant qu'elles
ussent faites, que la volonté de les faire. Il a
onc fort bien compris, que c'estoit une pen-

CHAP. II. ſée indigne de Dieu de s'imaginer qu'il ait eu cette volonté pour ſe procurer quelque avantage, *per indigentiæ neceſſitatem*, au lieu d'eſtre perſuadé, comme on le doit eſtre pour avoir ſur cela des ſentimens dignes de ſa grandeur, qu'il ne l'a eue que par une abondance de bonté & d inclination à faire du bien, *per abundantiam benevolentiæ*.

Et c'eſt ce que le meſme Saint remarque encore en moins de paroles dans le 13. livre de ſes Confeſſions ch. 2. *Toutes vos creatures*, dit-il, *ne ſubſiſtent que par la plenitude de voſtre bonté, qui a voulu, que ce qui ne pouvoit vous eſtre utile, ni eſtre égal à vous, comme ce qui eſtoit ſorti de vous par une émanation neceſſaire, fuſt neanmoins, à cauſe de cela ſeul qu'il pouvoit proceder de vous.* Ex *plenitudine quippe bonitatis tua creatura tua ſubſiſtit, ut bonum quod tibi nihil prodeſſet, nec de te æquale tibi eſſet, tamen quia ex te fieri potuit, non deeſſet.*

Il s'enſuit de là, que ſi on demande pourquoy Dieu a créé le monde, on ne doit répondre autre choſe ſinon que c'eſt parce qu il l'a voulu: & que ſi on demande de nouveau pourquoy il l'a voûlu, on ne doit pas dire comme fait l'Auteur, que c'eſt, *qu'il a voulu ſe procurer un honneur digne de luy*. L'idée de Dieu ne ſouffre pas qu'on en ait cette penſée. Mais on doit dire, qu il l'a voulu parce qu'il l'a voulu, c'eſt à dire qu'il ne faut point chercher de cau-

ſe

ſe de ce qui n'en peut avoir. Ce n'eſt pas ſeulement une conſequence neceſſaire de ces deux paſſages de S. Auguſtin que je viens de rapporter; mais c'eſt ce qu il enſeigne en termes exprés dans le premier de ſes deux livres de la Geneſe contre les Manicheens ch. 2. *Ceux qui veulent que nous leur rendions raiſon de ce qu'il a plu à Dieu de creer le ciel & la terre, veulent ſçavoir quelle a eſté la cauſe de la volonté de Dieu; au lieu que c'eſt la volonté de Dieu qui eſt la cauſe de toutes choſes. Lors donc que quelqu'un nous demande, pourquoy Dieu a fait le ciel & la terre, il faut répondre, parce qu'il l'a voulu. Et s'il demande de nouveau pourquoy il l'a voulu: il luy faut dire, qu'il cherche quelque choſe de plus grand que la volonté de Dieu, & que rien ne peut eſtre plus grand. Que la temerité humaine s'arreſte donc, & qu'elle ne cherche pas ce qui n'eſt point, de peur que cela ne l'empêche de trouver ce qui eſt.*

CHAP. II.

Ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe dire que Dieu a voulu creer le monde pour communiquer ſa bonté. S. Auguſtin ne nie pas cela, & il admire au contraire cette parole de Platon: Que la meilleure raiſon qu'on puiſſe rendre de ce que Dieu a créé le monde, c'eſt afin qu'eſtant bon, il y euſt de luy de bons ouvrages. *Ut à bono Deo bona opera fierent.* Mais c eſt la meſme choſe en Dieu *d'avoir creé le monde, & d'avoir communiqué ſa bonté au dehors.* Et ainſi dire que Dieu

De Civ. Dei lib. 11. c. 21.



CHAP. II. Dieu a voulu creer le monde, parce qu'il a voulu communiquer ſa bonté, c'eſt dans le ſens la meſme choſe que de dire, qu'il a voulu creer le monde, parce qu'il a voulu creer le monde; ſi ce n'eſt qu'on marque d'une autre maniere ce qu'il a fait en creant le monde; ce qui n'eſt pas donner la raiſon pourquoy il l'ait voulu creer.

Mais quelques grandes & dignes de Dieu que ſoient ces penſées, elles n'ont rien d'extraordinaire. Elles ſont tres communes parmi les Theologiens, & je ne ſçay s'il y en a aucun qui n'enſeigne la meſme choſe aprés ces deux grands Saints. Je me contenteray de rapporter ce qu'en dit Eſtius ſur le Maiſtre des Sentences liv. 2. Diſt. 1. Quand on demande, » dit-il, pourquoy Dieu a fait le monde, on ne » demande pas la cauſe de la volonté de Dieu, ny » quelle a eſté la fin qu'il s'eſt propoſée comme » un bien qu'il ſe ſoit voulu procurer par cet ou» vrage. Car Dieu eſtant infiniment parfait & » n'ayant beſoin de rien, comme il n'a point de » cauſe efficiente, il n'en a point auſſi de finale; » eſtant luy meſme le principe & la fin de toutes » choſes. C'eſt pourquoy S. Auguſtin nous ap» prend, que ſi on demande pourquoy Dieu a » créé le ciel & la terre, on doit répondre ſeule» ment, parce qu'il l'a voulu: & ſi on demande » de nouveau pourquoy il l'a voulu, il faut di» re que cette queſtion eſt impertinente, parce qu'il

qu'il n'y peut avoir de cause de la volonté de « CHAP. I.
Dieu. On peut neanmoins assigner une cause «
finale pour laquelle Dieu a voulu faire l'ouvra- «
ge qu'il a voulu faire & qu'il a fait. Car comme «
il est dit dans les Proverbes, *Que Dieu a fait* «
toutes choses pour luy : on peut dire aussi, que «
Dieu a voulu creer le monde pour luy. Et cet- «
te cause finale du monde créé est la bonté de «
Dieu, entant qu'elle est communiquée aux «
creatures, ou ce qui est la mesme chose, la «
communication de la bonté de Dieu. De sor- «
te que l'on peut répondre à celuy qui deman- «
de pourquoy Dieu a créé le monde, que ç'a «
esté pour communiquer sa bonté. Ce qu'ayant «
prouvé par quelques passages de S. Augustin il
ajoûte : Il y a donc cette difference entre l'a- «
ction de Dieu & celle de la creature, que tou- «
te creature agit pour estre bonne, c'est à dire «
pour acquerir sa perfection ; au lieu que Dieu «
agit seulement parce qu'il est bon, c'est à dire «
pour communiquer sa perfection à d'autres, «
n'ayant besoin d aucune perfection, & n'e- «
stant capable d'en acquerir aucune. «

Aprés cela, on a peine à concevoir, comment l'Auteur du Traité a pu proposer sa nouvelle pensée, *que si Dieu veut agir c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de luy*, comme une verité claire. Il faut pour cela qu'il ait supposé, ou que c'estoit un de ces premiers principes qu'il ne faut qu'envisager avec quelque

CHAP. II. attention pour en estre convaincu ; ou que c'estoit une consequence qui se tiroit necessairement de ces premiers principes, c'est à dire que c'estoit une proposition qu'il estoit facile de demonstrer. Or je suis assuré, qu'il ne sçauroit faire ce dernier, comme on voit aussi qu'il l'a tenté inutilement. Il faudroit donc qu'il eust pretendu, ce qui seroit bien étrange, qu'un paradoxe rejetté comme une fausseté visible par S. Augustin, par S. Thomas & par tous les habiles Theologiens, est un de ces premiers principes qu'on n'a pas besoin de prouver, & qui portent avec eux une lumiere qui les fait invinciblement recevoir par toutes les personnes intelligentes qui s'appliquent à les considerer.

CHAPITRE III.

Suite des difficultez sur cette proposition : Que Dieu ne sçauroit vouloir agir au dehors, que pour se procurer un honneur digne de luy.

AYant étendu plus que je ne pensois la premiere difficulté sur la proposition fondamentale de l'Auteur du Traité de la nature & de la grace, qui est, *Que Dieu ne sçauroit vouloir agir au dehors, que parce qu'il veut se procurer un honneur digne de luy*, je seray plus court sur les autres.

La 2. difficulté est sur le sens de ces termes, Chap. III.
n honneur digne de Dieu. L'on voit bien que
'Auteur entend par là un honneur infini,
'est à dire par lequel Dieu seroit infiniment
onoré, comme Dieu est infini. Et c'est pour-
uoy il en conclut aussi-tost que cét honneur
e luy peut estre rendu par aucune creature.
Nulle creature, dit-il, *ne peut rendre à Dieu*
n honneur digne de luy. Mais qui l'a obligé
e croire qu'on ne peut appeller un honneur
gne de Dieu, que celuy par lequel il seroit
finiment honoré? S. Paul exhorte tous les
hrestiens de se conduire d'une maniere digne
e Dieu: Coloss. 1. 10. *Ut ambuletis dignè*
eo. Et Thess. 2. 12. *Ut ambularetis dignè*
eo: A-t-il supposé qu'il falloit pour cela que
ur conduite fust infiniment sainte, ou que
ieu fust infiniment honoré par leur condui-
? Ne suffit-il pas dans ces manieres de par-
qu'il y ait quelque proportion entre les ter-
es que l'on compare, sans y chercher une
alité que l'on sçait bien que l'on n'y sçauroit
ouver? La conduite des vrais Chrestiens est
gne de Dieu, quand il y a quelque propor-
on entre la sainteté de leur vie, & celle de Dieu
i en doit estre le modele, selon ces paroles de
ieu mesme dans le Levitique 11. 44. *Soyez*
nts, parce que je suis saint, & celles de Jesus-
rist dans l'Evangile: *Soyez parfaits, comme*
stre Pere celeste est parfait; quoyqu'il y ait

CHAP. III. toujours une distance infinie entre la copie & le modele. Pourquoy n'en sera t'il pas de mesme de l'honneur que l'on rend à Dieu? Pourquoy ne pourra t'on pas dire que les saints Anges l'ont honnoré d'un honneur digne de luy autant qu'ils en estoient capables, en le reconnoissant pour l'unique Auteur de leur estre & de leur bonheur, & en s'abismant, pour parler ainsi, dans le centre de leur neant, pour rendre leurs hommages à cét abisme ineffable & incomprehensible de grandeur & de sainteté.

L'Auteur du Traité voudroit bien que les Anges n'eussent point reçu de graces que par Jesus-Christ, par où il pretendroit, que l'honneur qu'ils ont rendu à Dieu estoit digne de luy par l'union qu'il avoit avec celuy de Jesus-Christ: mais il n'ose pas assurer que cela soit. Il croit donc que le contraire est possible. Il croit donc possible que les Anges ayent honoré Dieu d'une maniere bornée, & non comme l'auroit pu faire une personne divine. Or on ne peut douter que Dieu n'ait eu cét honneur agreable, & qu'il ne s'en soit contenté. Il ne l'a donc pas cru indigne de luy; & par consequent c'est sans fondement que l'on suppose qu'il n'y a qu'un honneur sans bornes, & tel qu'il n'y a qu'une personne divine qui le luy puisse rendre, qui soit digne de Dieu.

La preuve qu'il ajoûte pour appuyer ce paradoxe, fait ma 3. difficulté. *Tout l'honneur*

dit-

t-il, *que les pures creatures peuvent luy ren-* Chap.
e ne vaut pas l'action par laquelle il les produi- III.
it. C'est la mesme raison dont il s'estoit déja
ɩvi dans le Traité. *Quel rapport*, dit-il, *entre* 1. Disc.
creatures quelques parfaites qu'on les suppose, n. 26.
l'action par laquelle elles ont esté produites?
oute creature estant bornée, comment vaudroit
e l'action d'un Dieu dont le prix est infini.

Mais ce n'a esté sans doute qu'en consultant
dée des agens créez, & non l'idée de l'Estre
rfait, qu'on a pû parler de la sorte. Car c'est
figurer Dieu comme un homme, qui ne
ut agir qu'il ne luy en couste, & qui dans
tte vue ne voudroit agir que pour en tirer
ıelque avantage. Cette pensée est elle digne
Dieu? Retire t'il quelque avantage d'estre
ɔnoré? Quand Dieu commande à l'hom- *Epist.*
e, dit S. Augustin, de l'honorer par des sa- *ad Mar.*
ifices, ce n'est pas qu'il en ait besoin. Ce *cell.* 4.
est que pour l'avantage de ceux à qui il fait ce 138.
ımmandement. Car c'est en cela qu'il est le
ritable maistre, qu'il n'a point besoin de son
rviteur, mais que c'est son serviteur qui a
soin de luy. *Nihil Deus jubet quod sibi prosit,*
d illi cui jubet. Ideo verus est Dominus, qui
rvo non indiget, sed quo servus indiget.

Que si on ne peut dire que Dieu tire quel-
ue avantage d'estre honoré, on peut encore
ıoins s'imaginer qu'il luy couste quelque
ıose de produire ses creatures. Car l'action

par laquelle il les produit, n'est d'une part que sa volonté, qui est son essence mesme, à qui il n'arrive rien de nouveau par tout ce que Dieu produit au dehors; & de l'autre, que la creature mesme entant qu'elle tire tout ce qu'elle est de la plenitude de l'estre? Qu'y a t'il en tout cela qui couste à Dieu quelque chose, pour avoir sujet de dire, *que tout l'honneur que cette creature luy peut rendre, ne vaudroit pas l'action par laquelle il la produiroit?* On le luy pardonneroit s'il avoit voulu seulement conclure de là, que cette creature doit croire qu'elle ne pourra jamais s'acquitter de toutes les obligations qu'elle a à Dieu de luy avoir donné l'estre, par tout l'honneur qu'elle luy peut rendre. Mais la conclusion qu'il en tire est bien differente, qui est que si Dieu n'avoit eu en vue de se procurer un autre honneur que celuy là, il ne l'auroit jamais créée, parce que l'honneur qu'il en auroit pu recevoir, n'en auroit pas valu la peine. Si on appelle cela parler dignement de Dieu, je ne sçay ce que c'est que d'en parler indignement.

La derniere pensée de cet art. ne me paroist pas plus solide, & ce sera ma 4. difficulté. *Il est dit-on, indigne de Dieu de témoigner qu'il puisse recevoir d'une pure creature quelque chose qui le determine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien. Car il n'agit que pour luy.* La consequence est aussi fausse que l'antecedent est

ve-

·itable. Car ne pouvant douter que je ne s, je ne puis douter aussi que Dieu n'ait au dehors, puisque je voy clairement dans l'ée de l'estre parfait, que je ne pourrois estre e n'estois son ouvrage. Mais je ne suis pas ur cela obligé de supposer qu'il a esté nefaire qu'il y eust quelque chose en moy i l'ait determiné à agir: ce seroit une horle presomption si j'avois cette pensée. Je y diray donc bien plutost avec saint Augun (Confess. liv. 13. c. 1.) *J'ay reçu l'estre vous mon Dieu, & j'en jouis par vostre bonté, i a prevenu tout ce que vous m'avez fait re, & tout ce dont vous m'avez fait. Car us n'aviez point besoin de moy, & je ne suis s tel, mon Dieu & mon Seigneur, que le bien qui en moy vous puisse apporter quelque utilité.* Il suffit donc de penser que Dieu m'a créé rce qu'il l'a voulu, & il ne m'est pas permis demander pourquoy il l'a voulu; l'idée ıe j'ay de cette volonté souveraine & indendante, qui est la cause de toutes choses, e faisant voir clairement, qu'elle ne peut oir d'autre cause qu'elle mesme, & que ce roit la bien mal connoistre, que de la concevir comme se répandant au dehors, non par enitude & par abondance, mais par une espe: d'indigence, qui la determineroit à agir ans la vuë de quelque avantage qui luy en ourroit revenir.

CHAP. III.

Je finis par ma derniere difficulté qui regarde l'art. 5. que voici. *Je sçay que j'offense Dieu, & que je ne puis satisfaire à Dieu pour mes offenses. Or Dieu ne veut point estre offensé, & il veut estre pleinement satisfait. Je ne suis point donc l'ouvrage de Dieu. Car Dieu n'agissant que pour sa gloire, il auroit esté trompé dans ses desseins.*

Il ne s'agit pas de sçavoir, si un homme purement homme pourroit satisfaire pleinement à Dieu aprés l'avoir offensé (tous les Theologiens conviennent que non) mais si un Philosophe qui seroit convaincu de cette verité, & qui sentiroit qu'il a offensé Dieu, en pourroit conclure : *Je ne suis donc point l'ouvrage de Dieu*, & le reste. Or pour reconnoistre combien cette consequence est fausse, on n'a qu'a considerer, que l'on pourroit conclure par un semblable discours, que les Manicheens avoient raison de nier que les Demons fussent l'ouvrage de Dieu. Je scay, dira t'on, que les Demons ont offensé Dieu, & qu'ils n'ont pû & ne peuvent encore satisfaire à Dieu pour leurs offenses. Or Dieu ne veut point estre offensé, & il veut estre pleinement satisfait. Les Demons ne sont donc point l'ouvrage de Dieu. Car Dieu n'agissant que pour sa gloire, il auroit esté trompé dans ses desseins.

Je trouve dans le Traité une autre raison, pour monstrer que le monde n'a pu estre produit

it que pour Jesus-Christ, qui ne me paroist CHAP.
meilleure que les precedentes. Un hom- III.
:, dit il, prend dessein de faire un ouvrage " I.
·ce qu'il en a besoin, ou parce qu'il veut "*Diss.*
ir l'effet que fera cét ouvrage, ou enfin par- "n. 27.
qu'il apprend par l'essay de ses forces ce "
'il est capable de produire : mais Dieu n'a "
l besoin de ses creatures. Il a vû le monde "
ınt qu'il l'eust formé comme il le voit main- "
ıant : & sçachant que ses volontez sont effi- "
:es, il connoist parfaitement sans faire aucun "
ay de ses forces tout ce qu'il est capable de "
oduire. Donc la raison nous apprend, que ce "
:st qu'a cause de Jesus-Christ que le monde "
sté creé, & qu'il subsiste. "

Si c'est là ce qu'on appelle des demonstra-
ıns elles sont d'une espece toute nouvelle.
Car 1. qui a dit à l'Auteur, que les hommes
travaillent que par quelqu'un de ces trois
otifs : les deux derniers sont si metaphysi-
es, qu'il est tres rare que l'on fasse par l'un
l'autre aucun ouvrage considerable : &
a se peut dire seulement de ceux qui font des
odeles. Mais combien y a t'il de gens qui
ıt des choses dont ils n'ont aucun besoin, à
ıse seulement qu'ils prennent plaisir à les fai-
, ou qu'ils sont d'une humeur bienfaisan-
Pourquoy donc Dieu qui est la bonté
esme, n'auroit-il pu creer le monde par
ıe effusion de sa bonté, comme les saints

CHAP. III. Peres & les Theologiens ont reconnu qu'il a fait.

2. Que veulent dire de plus ces comparaisons si frequentes de Dieu avec les hommes, aprés nous avoir avertis que pour parler exactement de Dieu, *il faut s'élever en esprit au dessus de toutes les creatures?*

3. Afin que ce raisonnement eust quelque force, il faudroit qu'il fust reduit en ces termes. Si Dieu n'avoit eu Jesus-Christ en vue en creant le monde, il faudroit qu'il l'eust créé, ou parce qu'il avoit besoin des creatures, ou pour voir l'effet que feroit cét ouvrage, ou pour apprendre par l'essai qu'il feroit de ses forces, ce qu'il estoit capable de produire. Or ce n'a pû estre pour aucune de ces trois choses. Donc il ne l'a pû creer que pour Jesus-Christ. Or j'ay fait voir dans le Chapitre precedent la fausseté de la premiere proposition de cét argument par S. Augustin, par S. Thomas, & par tous les Theologiens, qui enseignent d'un commun accord, qu'il ne faut point chercher d'autre raison pourquoy Dieu a creé le monde, sinon parce qu'il l'a voulu, ou, ce qui est la mesme chose, parce qu'il a voulu communiquer sa bonté. Il est donc faux que l'on puisse prouver par là que Dieu n'a pu creer le monde que pour Jesus-Christ.

4. On prouveroit plûtost par là qu'il ne l'a point dû creer du tout. Car Dieu trouvant

tout

ıt en luy-mesme, il ne peut avoir besoin **Chap.**
quoyque ce soit qui soit hors de luy. Com- **IV.**
: donc il n'a pas eu besoin des creatures, il
ı pas eu besoin aussi que le Verbe se fist hom-
:. Il n'auroit donc rien fait du tout, s'il n'a-
it pu agir comme on le suppose, que par
e vue interessée & pour se procurer une
›ire qu'il n'auroit pas trouvée dans la pleni-
dc de son estre, mais qu'il n'auroit pu se
ɔcurer qu'en se répandant au dehors.

CHAPITRE IV.

ue selon l'Ecriture & les Peres, le Verbe ne se seroit point Incarné si Adam n'eust point peché, ce qui détruit les nouvelles pensées de l'Auteur du Systême.

'Auteur du Traité prie ses Lecteurs, de ne le pas condamner sur ce que ses expres- ›ns paroistroient nouvelles, mais d'obser- r avec soin si elles sont claires, & si elles ccordent parfaitement avec l'idée qu'ont us les hommes de l'Estre infiniment par- t. J'ay déja dit que c'est ainsi que je vou- is agir avec luy, & c'est à quoy je me suis duit jusques à cette heure. Je ne luy ay ›int reproché la nouveauté de cette pensée: *ue Dieu n'a pû vouloir créer le monde que ur se procurer un honneur digne de luy, qui*

ne luy pouvoit estre rendu que par une Personne divine. J'ay seulement *observé si elle estoit claire* & conforme à l'idée que nous avons tous de l'estre parfait. J'ay consulté cette idée de tres-bonne foy, & j'ay fait voir, ce me semble, fort clairement que plus on la consulte, moins on y trouve rien de semblable, & que les plus grands Theologiens comme S. Augustin, S. Thomas, & tous les habiles Docteurs de l'Ecole, y ont trouvé tout le contraire.

J'en pourrois demeurer là. Mais j'aurois peur qu'on trouvast mauvais que je n'eusse pas dit un mot de ce qui détruit plus que toutes choses la pretenduë clarté de ce nouveau paradoxe. C'est que s'il estoit si clairement enfermé dans l'idée de Dieu, qu'il n'auroit pû se determiner à créer le monde, s'il n'avoit eu en vûë de se faire rendre un honneur digne de luy par la personne de son Fils revestuë de nostre nature, ce seroit une consequence necessaire (comme l'Auteur le declare aussi dans l'Eclaircissement manuscript qui a esté depuis imprimé) *Que quand mesme l'homme n'auroit point peché, une personne divine se seroit jointe à l'ouvrage de Dieu, pour le rendre digne de son Auteur, puisqu'il faut qu'il subsiste, pour ainsi dire, en une Personne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de luy.* Les saints Peres auroient donc

onc pû voir cela en Dieu, ſur tout pluſieurs CHAP. IV.
'entre eux ayant eu une étenduë, & une
enetration d'eſprit prodigieuſe, & tous ayant
iedité profondement ſur les myſteres, &
yant eſté continuellement occupez de Dieu.
ourquoy donc ne l'y auroient-ils pas vû ?
)r s'ils l'y avoient vû, ils ſe ſeroient bien
ardez de dire, *que ſi Adam n'euſt point pe-
hé, le Verbe divin ne ſe ſeroit point fait homme.*

Cependant ils l'ont tous dit, comme le
'. Thomaſſin vient de le faire voir dans ſon
)uvrage de l'*Incarnation du Verbe de Dieu*,
vec tant de force, tant de lumiere & tant
'étenduë, qu'il ſeroit aſſez inutile de le vou-
)ir prouver aprés luy.

Je me contenteray de rapporter quelques
ndroits des principaux Peres, & je finiray
ar S. Auguſtin, qui a ramaſſé un grand nom-
ıre de paſſages de l'Ecriture qui confirment
ette verité.

Origene hom. 24. ſur les Nombres. *S'il
'y avoit pas eu de peché, il n'auroit pas eſté
ieceſſaire que le Fils de Dieu devint Agneau,
& qu'eſtant reveſtu de noſtre chair, il fut égor-
'é; mais il ſeroit demeuré le Verbe de Dieu,
e qu'il eſtoit dés le commencement.*

S. Athanaſe dans ſon 3. Sermon contre les
Arriens. *Noſtre Seigneur n'a point eu de cau-
ſe pour eſtre le Verbe de Dieu. Mais c'eſt no-
ſtre beſoin & noſtre indigence qui a eſté cauſe*

CHAP. IV. *qu'il s'est revestu de nostre chair. Car sans cela il ne s'en seroit point revestu. Il n'est donc pas venu dans le monde pour luy-mesme, mais pour nostre salut, afin de détruire la mort, & de condamner le peché.*

S. Basile dans son Homilie 29. contre les Ariens. *Le Verbe, le Fils de Dieu s'est fait homme à cause d'Adam qui estoit tombé. C'est pour Adam que celuy qui est incorporel a pris un corps.*

S. Gregoire de Nazianze Sermon 36. *Qu'y a-t'il qui n'ait point de cause? La Divinité. Mais quelle est la cause de ce que Dieu s'est fait homme pour nous? ç'a esté pour nous apporter le salut: car quelle autre cause en peut on donner?*

S. Ambroise, De l'Incarnation ch. 6. *Vous sçavez qu'il a pris de nous le Sacrifice qu'il a offert. Car quelle a pû estre la cause de l'Incarnation, sinon que la chair qui avoit peché fût rachetée?*

S. Jean Chrysostome Homelie 31 sur S. Matth. *Ce ne sont pas les justes, mais les pecheurs que je suis venu appeller à la penitence. Tant s'en faut qu'il ait les pecheurs en abomination, que c'est pour eux qu'il est venu.*

S. Cyrille liv. 15. du Thresor. *Dieu a * fondé son Fils avant les siecles, quant à sa pré-*

science

* C'est comme il lisoit le v. 22. du 8. ch. des Proverbes selon les septante.

cience, afin qu'estant édifiez sur luy nous puissions ressusciter dans l'incorruption, nous qui estions tombez par le peché dans la corruption & dans la mort. Car il sçavoit que nous mourrions par le peché, &c. CHAP. IV.

S. Leon Pape Serm. 3. de la Pentecoste. *Si l'homme, qui avoit esté fait à l'image & à la ressemblance de Dieu, fust demeuré dans la dignité de sa nature, & qu'estant trompé par le diable, il ne se fust pas détourné par son mauvais desir de la loy qui luy avoit esté donnée, le Createur ne se seroit pas fait creature.*

S. Gregoire Pape liv. 4. sur le 1. des Rois ch. 1. *Et certes si Adam n'eust point peché, il n'eust point fallu que nostre Redempteur prist nostre chair. Car ce ne sont pas les justes, mais les pecheurs qu'il est venu appeller à la penitence. Estant donc venu pour les pecheurs, s'il n'y avoit point eu de pechez, il n'auroit pas fallu qu'il fut venu dans le monde.*

S. Augustin dans son Manuel chap. 108. *Nous ne serions pas delivrez, par le seul mediateur de Dieu & des hommes Jesus-Christ homme, s'il n'estoit aussi Dieu. Lors qu'Adam a esté créé, comme il estoit juste & innocent, on n'avoit pas besoin de mediateur. Mais aprés que les pechez ont éloigné de Dieu toute la race des hommes, il a fallu que nous aions esté reconciliez avec Dieu par le mediateur qui seul est né, a vécu, & est mort sans peché.*

Dans

CHAP. IV.

Dans trois Sermons de suite sur les paroles de l'Apostre. Dans le 7. *Jesus-Christ est venu au monde. Pourquoy y est il venu? Pour sauver les pecheurs. Il n'y a point eu d'autre raison pourquoy il soit venu dans le monde. Ce ne sont pas nos merites, mais nos pechez qui l'y ont attiré.*

Dans le 8. *Jesus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pecheurs. Le fils de l'homme est venu chercher ce qui estoit perdu. Si l'homme ne se fust point perdu, le fils de l'homme ne fust point venu.*

„ Dans le 9. “ *C'est une verité certaine & „ digne d'estre reçûë avec une entiere deference: „ Que Jesus-Christ est venu dans le monde pour „ sauver les pecheurs, dont je suis le premier.* Il „ n'y a point d'autre cause qui ait fait venir „ nostre Seigneur Jesus-Christ dans le monde, „ que celle que marque l'Apostre, quand il dit „ qu'il est venu sauver les pecheurs. Ostez les „ maladies, ostez les plaies, & il ne faudra plus „ de medecine. Si un grand Medecin est descendu du Ciel, c'est qu'il y avoit un grand „ malade couché par toute la terre, & ce grand „ malade est le genre humain. „

Sur le Pseaume 36. *Si vous n'aviez point quité Dieu, Dieu ne se seroit point fait homme pour vous.*

Mais il y a de plus un endroit où S. Augustin traite cette matiere à fond, & où il entre-

entreprend de la prouver par un grand nombre de passages de l'Ecriture. C'est dans le 1. livre Du merite & de la remission des pechez ch. 26. 27. & 28. où il établit contre les Pelagiens la foy du peché originel par cét argument.

Jesus-Christ n'est venu dans le monde, & ne s'est rendu obeïssant jusques à la mort de la Croix, que pour vivifier, sauver, délivrer, rachetter, éclairer ceux qui estoient auparavant dans la mort des pechez, dans la langueur, dans la servitude, dans la captivité, dans les tenebres. C'est la premiere proposition, qu'il prouve ensuite dans deux chapitres par plus de 50. passages de l'Ecriture, dont on peut voir les principaux dans le Pere Thomassin liv. 2. ch. 5. n. 3. Et voici la premiere conclusion qu'il en tire.

Donc ce que Jesus-Christ est venu faire dans le monde ne regarde point ceux qui n'auroient pas besoin d'estre retirez par luy de la mort du peché.

Or on ne peut pas dire qu'il n'est pas venu pour les enfans, puisque par l'aveu même des Pelagiens le Baptême de Jesus-Christ leur est necessaire.

Il faut donc qu'ils avoüent aussi, qu'ils ont besoin d'estre retirez par Jesus-Christ de la mort du peché, qui ne peut estre autre que l'originel.

CHAP. IV. Le P. Thomassin fait 4. ou 5. reflexions sur ces passages de l'Ecriture & des Peres.

La 1. est, que c'est en vain que quelques Theologiens pensent les éluder en disant, qu'ils prouvent seulement, que ce n'est qu'à cause du peché que Jesus-Christ est venu dans une chair mortelle, mais que cela n'empêche pas qu'il ne fust venu dans une chair immortelle, quand les hommes seroient demeurez dans leur premiere innocence. Car cela estant ainsi, S. Augustin n'auroit rien pû prouver contre les Pelagiens en disant, que si les enfans estoient sans peché ils ne recevroient aucun avantage de la venuë de Jesus-Christ, parce qu'il n'est venu selon l'Ecriture que pour rachetter les pecheurs : puisque selon les hypotheses de ces Theologiens, quelques innocens que fussent les enfans, Jesus-Christ auroit pû leur communiquer les mêmes graces qu'il devoit communiquer aux hommes innocens, pour lesquels il n'auroit pas selon eux laissé de venir.

La 2. est que s'il est permis d'éluder par de semblables distinctions tant de passages si exprés, si constans, si uniformes, il n'y aura plus rien d'assuré dans la parole de Dieu, & on la pourra détourner à toutes sortes de sens arbitraires & sans fondement par de pareilles évasions.

La 3. est que toute l'Ecriture n'estant presque occupée qu'à nous parler ou clairement

ou

ou sous diverses enigmes de l'avenement de Jesus-Christ, & selon l'hypothese de ces Theologiens son avenement dans une chair mortelle n'en estant qu'une circonstance, puis qu'absolument il devoit venir soit mortel, soit immortel, il seroit bien étrange qu'il n'y fust parlé que de cette seule circonstance, & non de la substance mesme du mystere, qui est que le Verbe divin devoit absolument s'incarner, soit que les hommes fussent demeurez innocens, soit qu'ils fussent tombez dans le peché. CHAP. IV.

La 4. est que l'Ecriture sainte n'a pas seulement condamné cette opinion par son silence (ce qui suffiroit, puisque c'est une temerité de vouloir deviner ce qui depend uniquement de la volonté de Dieu, lorsque Dieu ne nous en a rien découvert) mais qu'elle l'a assez rejettée en nous faisant entendre par tout, que Dieu a fait d'autant plus paroistre sa charité envers les hommes en nous envoyant son Fils, qu'il a fait cette grace à des pecheurs. Que si le Verbe se devoit incarner quoique les hommes n'eussent point peché, on ne voit pas pas que cette raison subsiste, puisque Dieu devoit faire la mesme grace aux hommes s'ils fussent demeurez innocens. Mais s'il n'est venu que pour les pecheurs, & que sans cela il ne fust pas venu, c'est alors seulement qu'on voit clairement la verité de ce que dit l'Ecriture,

Chap. IV. ture, & on a sujet d'admirer l'amour de Dieu envers nous, de ce qu'estant riche en misericorde, poussé par l'amour extrême, dont il nous a aimez lorsque nous estions morts en nos pechez, il nous a rendu la vie en Jesus-Christ.

La 5. Que les passages des Peres peuvent encore moins estre eludez que ceux de l'Ecriture par des distinctions qui n'ont aucun fondement dans la tradition ny dans l'Ecriture: & que si on se donne cette liberté il n'y aura plus rien de certain dans la doctrine de l'Eglise.

Lib. 2. c. 10. n. 1. Ce même Auteur confirme cette verité par diverses raisons, dont la principale est, « qu'il » devoit écouler du Verbe incarné des secours » de grace efficaces par eux-mêmes, qui n'e» stoient propres qu'à l'estat de l'homme ma» lade, & non à l'estat de l'homme sain. Car » lors qu'il a esté à propos d'éprouver les for» ces de la liberté saine, on a dû temperer de » telle sorte les secours de la grace qu'on leur » donnoit, qu'elle pust, ou les accepter, ou les » rejetter. Mais lors que les forces de l'homme » ont esté abatuës & ruinées, il a eu besoin de » secours plus forts, par lesquels sa liberté de» meurant capable de se porter au bien & au » mal, fust invinciblement portée au bien, en » la poussant où Dieu veut qu'elle aille selon » le decret de sa volonté souveraine.

Je

Je croy, Monsieur, que vous avez déjà revenu la consequence que l'on peut tirer de contre le nouveau Systeme, auquel on a donné pour principal fondement, que Dieu n'a pu ouloir créer le monde, que parce qu'il a voulu procurer un honneur digne de luy par l'Inarnation de son fils. Car si cette pensée estoit olide, elle auroit sans doute esté fort propre à ersuader l'Incarnation au moins à ceux de es Philosophes qui ont eu de grandes pensées e Dieu, tels qu'ont esté les Platoniciens. D'où ient donc qu'aucun des Peres ne s'est avisé e se servir de cette raison pour les faire entrer ans ce grand mystere de la Religion Chreienne? D'où vient que saint Augustin qui s a tant en vuë dans ce qu'il a écrit contre s Payens, ne les a point pressez par là de reonnoistre cét abbaissement du Verbe de Dieu, ui les éloignoit de se faire Chrestiens? Il dit ans ses Confessions liv. 7. ch. 9. Qu'il avoit « rouvé la divinité du Verbe éternel dans les li- « vres des Platoniciens, mais non l'humilité « e son Incarnation. Il devoit donc se servir « e l'un de ses mysteres pour leur persuader autre en leur representant: Que Dieu n'aissant que pour luy mesme n'avoit pu se derminer à créer le monde que pour se prourer un honneur digne de luy. Or c'est cerinement ce que ce Saint n'a fait nulle part. Il 'avoit donc point vû dans l'idée de Dieu, non

CHAP. IV.

CHAP. IV. non plus qu'aucun des Saints Peres ; Qu'il n'a pu vouloir créer le monde que pour ſe procurer un honneur digne de luy, qui ne luy pouvoit eſtre rendu que par une perſonne divine qui ſeroit unie à une nature créée.

Mais on ſupplie l'Auteur du Syſteme d'accorder cette ignorance de tous les Peres, & principalement de ſaint Auguſtin, avec ſes maximes.

Il dit dans la Recherche de la verité p. 488. „ L'homme participe à la ſouveraine raiſon, & „ la verité ſe decouvre à luy, à proportion qu'il „ s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le deſir „ de l'ame eſt une priere naturelle qui eſt toû- „ jours exaucée. „

Il confirme la même choſe dans le Traité de „ la nature & de la grace Diſc. 2. n. 36. „ Le ſen- „ timent interieur que nous avons de nous mê- „ me, nous apprend que nos deſirs produiſent „ ou excitent en nous la lumiere, & que l'atten- „ tion de l'eſprit eſt la priere naturelle par la- „ quelle nous obtenons que Dieu nous éclaire. „ Car TOUS CEUX qui s'appliquent à la verité la „ découvrent à proportion de leur application.

Et enfin il fait prononcer tout cela comme des oracles à la ſageſſe éternelle dans ſes Meditations. Car aprés avoir fait dire au Diſciple de la „ Sageſſe eternelle. „ Je vous prie de m'appren- „ dre qu'elle eſt cette maniere de vous conſulter, „ qui eſt toujouts recompenſée d'une connoiſ- ſance

Medit. III. n. 10.

nce claire & evidente de la verité. „ Il luy fait CH.
pondre en ces termes par la Sagesse. IV.

Tu sçais déjà en partie ce que tu me de-
andes, Mon cher disciple. Je te l'ay déjà dit.
lais tu n'y fais pas de reflexion. Ne te sou-
ens tu pas que je t'ay repondu souvent dés
e tu l'as desiré. Tes souhaits suffisent donc
ur m'obliger à te repondre. Il est vray que
veux estre prié avant que de repandre mes
ces. Mais TON DESIR EST UNE PRIERE NA-
RELLE* que mon esprit forme en toy. C'est
mour actuel de la verité qui prie, & qui ob-
nt la vue de la verité. Car je fais du bien à
x qui m'aiment: je me decouvre à eux,
e les nourris par la manifestation de ma sub-
stance. LEUR PRIERE EST DONC TOU-
URS EXAUCEE, pourvû qu'elle soit faite avec
ntion & avec perseverance: pourvû qu'ils
demandent ce qu'ils sont en estat de rece-
r de moy: ou enfin pourvû qu'ils me de-
ndent ce que je possede en qualité de Sages-
de verité éternelle. „

On ne croit pas que l'Auteur de ces Medi-
ons ose mettre en doute que saint Augustin
it eu un fort grand desir de connoistre les
itez qui regardent la nature de Dieu &
ttributs, sa puissance, sa sagesse, sa miseri-
de, comme aussi celles qui servent à pene-
trer

* On ne voit pas que cela puisse estre vray selon ses prin-

CHAP. IV. trer avec plus d'intelligence & plus de lumiere dans les mysteres de nostre foy, & sur tout dans ceux de la predestination & de la grace: & il ne niera pas aussi que ce desir n'ait esté accompagné dans ce grand saint de beaucoup *d'attention & de perseverance.*

Il faut donc necessairement, ou qu'il reconnoisse qu'il nous a trompez quand il nous a fait dire par la Sagesse éternelle, *qu'il y a une maniere de la consulter qui est toûjours recompensée d'une connoissance claire & évidente de la verité*, & que cette maniere n'est autre chose que l'amour de la verité, qui est une priere *qui est toûjours exaucée*, pourvû qu'elle soit faite avec *attention & avec perseverance:* Ou qu'il ttouve bon que nous prenions pour des veritez que Dieu à fait connoistre à saint Augustin tout ce qu'il a enseigné sur ces 6. points.

1. Ce qui a porté Dieu à créer le monde.

2. La maniere dont il gouverne.

3. La cause de l'Incarnation.

4. Le choix de certaines personnes en particulier qui seront certainement sauvez en vertu d'un decret de Dieu, qui n'a pu dependre de la prescience de leurs merites.

5. Le soin qu'il a de chacun de ses élus pour les faire arriver par le secours de sa grace à la gloire qu'il leur a destinée dés l'eternité.

6. L'accord du libre arbitre de nostre volonté

nté avec des graces qui luy sont infaillible- CHAP. IV.
ent vouloir le bien.

Car ces matieres estant si importantes, & 'y en ayant aucune sur laquelle ce Saint ne se it trouvé obligé de defendre l'Eglise, on ne ;ut douter qu'il n'ait eu un tres grand desir en connoistre la verité : & par consequent 1 ne peut douter aussi que Dieu ne la luy ait it connoistre,, s'il est vray, *que ce desir estant compagné d'attention & de perseverance soit ûjours recompensé d'une connoissance claire & idente de la verité.*

Or j'ay déja fait voir assez clairement ce e semble que ce qu'il a enseigné touchant les ois premiers de ces six points est tout a fait ntraire aux nouvelles pensées de l'Auteur 1 Systeme. Je ne sçay donc comment il ourroit nous empécher de conclure de là, ie ces nouvelles pensées ne sont pas des re- onses de la Sagesse éternelle, mais des imagi- ons de son propre esprit.

Et pour les trois derniers points, quoyque on soit assuré que tous ceux qui ont lû le 'raité de la nature & de la grace, en tireront ns difficulté la mesme conclusion pour peu u'ils soient instruits de la doctrine de S. Au- ustin, on veut bien neanmoins ne pas pre- enir le jugement du public, & on trouve es-bon qu'il ne forme point encore de juge- ent sur cela, jusques à ce qu'il ait consideré

la

Chap. V. la comparaison que l'on fera dans la suite entre la doctrine de l'Auteur du Systeme, & celle de ce Saint, reconnue par l'Auteur mesme.

CHAPITRE V.

Entrée dans le Systême de la grace par la mesme maxime qui a esté refutée dans les Chapitres precedens. Que l'Auteur en la proposant a mal observé la regle qu'il donne ; que pour parler exactement de Dieu il ne faut rien dire qui ne soit conforme à l'idée de l'Estre parfait.

CE que j'ay dit jusques icy dans ce second Livre, ne regarde que la nouvelle pensée que l'Auteur du Systême a mise à la teste de son Traité de la nature & de la grace, Que Dieu ne pouvant agir que pour sa gloire, & ne la pouvant trouver qu'en luy-mesme, n'a pû aussi avoir d'autre dessein dans la creation du monde que l'Incarnation du Verbe & l'établissement de son Eglise.

Il la repete en la 2. partie du 1. discours, & c'est par là qu'il commence à donner le plan de son nouveau Systême touchant l'ordre de la grace. Dieu s'aimant, dit-il, par la necessité de son Estre, & se voulant procurer une gloire infinie, consulte sa sagesse sur l'accomplissement de ses desirs. Cette divine sagesse rem-

plie

olie d'amour pour celuy dont elle reçoit l'E- " CHAP.
tre par une generation eternelle & ineffable, " V.
ne voyant rien dans toutes les creatures possi- "
bles, dont elle renferme les idées intelligibles, "
qui soit digne de la Majesté de son Pere, s'of- "
fre elle mesme pour établir en son honneur un "
culte eternel, & comme souverain Prestre luy "
offrir une victime qui par la dignité de sa per- "
sonne soit capable de le contenter. "

Voilà sans doute qui est fort noblement exprimé, & qui auroit esté appellé dans la langue latine, *grandiloquentia*. Mais il est un peu estrange que le desir de parler d'une maniere pompeuse, ait fait si fort oublier l'avis important qu'on avoit donné dés le commencement du Traité: *Que lors qu'on pretend parler de Dieu avec exactitude, il ne faut pas se consulter soy-même, ny parler comme le commun des hommes: Qu'il faut s'elever au dessus de toutes les creatures, & consulter avec beaucoup d'attention & de respect l'idée vaste & immense de l'Estre infiniment parfait: Qu'il est permis de dire avec tout le monde aprés l'Ecriture que Dieu s'est repenti, ou qu'il s'est mis en colere; mais que ces expressions ou de semblables ne sont point permises aux Theologiens, lorsqu'ils doivent parler exactement.*

Voilà la regle qu'il prescrit à tous les Theologiens qui veulent parler exactement de Dieu, & il pretend l'avoir si bien observée,

 qu'il

CHAP. V. qu'il ajoûte au même lieu, que quand on remarquera que ses expressions ne sont pas ordinaires, il ne faudra pas en estre surpris; mais qu'il faudra *observer avec soin si elles sont claires, & si elles s'accordent avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'estre infiniment parfait.*

J'ay donc fait ce qu'il desire que l'on fasse en examinant son livre. J'ay observé si les expressions du preambule de son Systême sur l'ordre de la grace que je viens de rapporter, estoient conformes à l'idée de l'estre parfait: & il ne m'a pas esté difficile de reconnoistre qu'elles n'y estoient nullement conformes.

Car s'il n'est pas permis de dire, quand on veut parler exactement de Dieu, *qu'il s'est repenti, ou qu'il s'est mis en colere,* il l'est aussi peu de dire: *Que s'aimant par la necessité de son estre, & se voulant procurer une gloire infinie il consulte sa sagesse sur l'accomplissement de ses desirs.* Rien de tout cela n'est exact, ny conforme *à l'idée de l'Estre parfait*, comme il est facile de le monstrer.

1. Pourquoi joindre ensemble, que Dieu s'aime par la necessité de son estre, & qu'il s'est voulu procurer une gloire infinie? N'est ce pas donner lieu de croire qu'il veut se procurer une gloire infinie par le même amour necessaire par lequel il s'aime? Or c'est ce qu'on ne peut dire sans erreur. Car il est certain selon tous les Theologiens que Dieu n'a rien

S. Th. 3. p. qu. 10. a. 3.

aimé

imé necessairement de tout ce qu'il a fait au ehors, parce qu'il n'y a que sa bonté infinie ui soit l'objet de son amour necessaire. CHAP. V.

2. Mais a t'il pû croire que ce fust une ex-ression parfaitement conforme à l'idée de Estre parfait, de dire de Dieu, qu'il consulte rec sa sagesse? On ne consulte que quand on oute, & on ne *consulte sur l'accomplissement ses desirs*, que lorsqu'il peut y avoir quel-ie difficulté de venir à bout de ce que l'on sire. Ny l'un ny l'autre ne peut estre dit l'estre parfait, dont la science est infinie & volonté toute puissante. Il n'est donc pas ıs permis à un auteur qui se picque de *par-exactement de Dieu*, de le faire *consulter avec sagesse sur l'accomplissement de ses desirs*, que dire avec l'Ecriture, *qu'il est en colere*, ou 'il *se repent*.

3. Ce qu'il fait dire ensuite au Verbe di-n'est pas moins contraire à sa regle, & ne ırroit estre supporté que dans une predica-n populaire, ou une chanson spirituelle. Il le de la sagesse essentielle commune aux trois sonnes, à la sagesse engendrée qui est la se-ide personne. Il la fait repondre à la con-ation du Pere, comme si le Pere estoit in-ain de ce qu'il y avoit à faire *pour se procurer honneur parfaitement digne de luy*, jusques qu'il l'eust appris de son fils. C'est à di-ju'il suppose que le dessein de l'Incarnation

CHAP. V. est venu du fils, & non du Pere, contre ce que Jesus-Christ dit luy-même dans l'Evangile: *Sic Deus, dilexit mundum, ut filium suum unigenitum dare :* & contre le langage de tous les Saints Docteurs de l'Eglise, qui conformement à l'Ecriture nous ont toûjours representé Dieu le Pere comme ayant eu la principale part dans ce dessein, & Dieu le Fils, comme ayant suivi la volonté de son Pere, qui est aussi la sienne, mais qu'il a reçue de luy par sa naissance éternelle. Ce qui a fait dire à S. Cyrille: *Que Dieu le Fils connoissant la volonté qu'avoit son Pere de sauver les hommes, l'a executée comme si ce luy eust esté un commandement:* & à S. Augustin, *Que le Fils a esté envoyé par le Pere, non seulement comme homme uni au Verbe, mais comme Verbe, afin qu'il se fist homme:* NON IDEÒ *tantum missus dicitur Filius, quia Verbum caro factum est, sed ideo missus ut Verbum caro fieret.* Et en un autre endroit sur ces paroles de Jesus-Christ *Ab ipso sum & ipse me misit*, il dit: *Quod videtis me in carne, ipse me misit. Ubi audis, Ipse me misit, noli intelligere naturæ dissimilitudinem, sed* GENERANTIS AUTORITATEM.

In Joan. lib. 10.

De Trinit. lib. 4. c. 20.

4. La suite du discours que la divine Sagesse fait à son Pere est du même air. *Elle lui represente*, dit l'Auteur, *une infinité de desseins pour le temple qu'elle veut elever à sa gloire, & en même temps toutes les manieres possibles de*

les

executer. C'est renverser l'ordre des pro- CHAP.
ssions divines. Car c'est donner une idée du V.
re comme apprenant du Fils ce qu'il n'au-
it pas sçeu auparavant, au lieu que le Fils
a rien qu'il n'ait receu du Pere, comme Je-
s-Christ le dit si souvent dans l'Evangile.

D'abord, poursuit l'Auteur, *le dessein qui roist le plus grand & le plus magnifique est lui dont toutes les parties ont plus de rapport la personne qui en fait toute la Sainteté.*

Cette expression est grande, mais elle n'a s l'avantage d'estre fort claire. Elle est si enerale qu'elle ne forme dans l'esprit aucune lée distincte. Car que peut-on concevoir ar le rapport de toutes les parties de ce temple une certaine personne? Quelle est de plus personne *qui fait toute la gloire & la sainteté de ce temple?* Est-ce le Pere ou le fils? Et ourquoi ne sont-ce-pas les trois personnes nsemble, puisqu'elles n'ont toutes qu'une ême gloire & une même sainteté, qui fait la loire & la sainteté du Paradis?

Et la maniere la plus sage d'executer ce dessin, c'est d'établir certaines loix tres simples & res fecondes pour le conduire à sa perfection.

Ce sont d'autres mysteres qui ne sont intelligibles que dans la philosophie du noueau Systême, où on ne parle par tout que le ce qu'on appelle des *voies simples* ou des *oix simples*, dans lesquelles on fait consister

CHAP. V. toute la sagesse de Dieu. Je suis assuré que tous les autres Theologiens ny comprennent rien. Il auroit donc fallu ne se pas contenter de termes si vagues, mais expliquer plus particulierement ce qu'on entend par ces loix tres simples & tres fecondes, pour pouvoir ajoûter avec tant de confiance:

Voilà ce que la raison semble repondre à tous ceux qui la consultent avec attention & suivant les principes que la foy nous enseigne.

Il faut donc que jamais ny aucun Pere, ny aucun Theologien, ny aucun mystique n'ait consulté la raison éternelle avec assez d'attention sur le sujet de l'Eglise du ciel, qui est ce temple magnifique que Jesus-Christ a elevé à la gloire de son Pere, puisqu'il est certain qu'elle n'a jamais repondu à aucun d'eux ce que l'auteur pretend qu'elle leur devoit repondre s'ils l'avoient bien consultée. Car nous en monstrera t'on un seul qui ait cru, que Dieu n'a contribué à la construction de ce temple, c'est à dire au salut des Elus, que par des loix generales qu'il n'a point appliquées à aucun élu en particulier, parce que sa sagesse ne luy permet pas d'agir, ny dans l'ordre de la nature, ny dans celuy de la grace par des *volontez particulieres.* Or c'est ce que l'on entend par ces loix *tres simples & tres fecondes*, par lesquelles on veut que ce temple ait esté conduit à sa perfection, comme l'Auteur s'en explique plus

is nettement dans l'Eclaircissement manu- **Chap. V.**
ipt qui est maintenant imprimé. C'est ce-
 qui s'appelle le troisiéme dans les dernie-
 Editions.

Mais comme il est necessaire pour juger
itablement de ce nouveau Systême, de le
n comprendre, je m'en vas ramasser tout
qu'il en dit en divers endroits, & le redui-
 differentes propositions que je marque-
 par des nombres, afin qu'on y puisse plus
ilement avoir recours quand j'en diray ma
nsée dans la suite de ce livre.

CHAPITRE VI.

n du nouveau Systême de la grace divisé en plusieurs propositions.

I. PROPOSITION.

eu veut veritablement & sincerement que tous les hommes generalement soient sauvez, & que tous les pecheurs soient convertis. Mais quoi qu'il pust faire l'un & l'autre tres facilement, il trouve quelque chose, non dans les hommes, mais dans luy-même, qui l'empêche d'executer cette volonté.

'Est ce qu'il propose d'une maniere fort
 noble à son ordinaire dans le 3. Eclair-
cissement, nom. 21.

CHAP. VI. „ Le grand dessein de Dieu est d'elever en son „ honneur un temple spirituel, dont Jesus-„ Christ soit la pierre fondamentale, l'Archi-„ tecte, le souverain Prestre, & la victime. Son „ dessein est que ce temple soit le plus ample & „ le plus parfait qui se puisse, autant que la gran-„ deur & la perfection se peuvent accorder l'u-„ ne avec l'autre. Ainsi Dieu veut que tous les „ hommes entrent dans ce bastiment spirituel: „ car il en seroit plus ample. Dieu veut que „ tous les hommes soient sauvez: il a même ju-„ ré par les Prophetes, qu'il ne vouloit point „ la mort, mais la conversion des impies. Dieu „ souhaite aussi que les hommes meritent des „ degrez de gloire fort éclatans: sa volonté est „ nostre sanctification: son temple en seroit plus „ parfait. Certainement, si Dieu aime les „ hommes, & la beauté de son ouvrage, „ on ne peut douter de ces veritez. Or tous „ les hommes ne sont pas sauvez. Il n'y a „ point ou tres peu de Saints qui n'aient esté ca-„ pables de plus grands merites, & d'une gloire „ plus éclatante que n'est celle qu'ils possedent; „ & nulle creature, & l'homme même ne peut „ empécher que Dieu ne le convertisse & ne le „ sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & „ sa sanctification: car Dieu est le maistre absolu „ des cœurs. Donc il est necessaire de recon-„ noistre en Dieu même une cause qui l'em-„ péche d'executer ses volontez, ou plûtost

de

: former certains desseins ou certains de- ““CHAP
ets. ““ VI.

Il faut bien remarquer ce qu'il reconnoist,
ıe *Dieu est tellement le maistre des cœurs, que*
·lle creature & l'homme même ne peut empé-
er que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie,
Dieu entreprend sa conversion & sa sanctifi-
·ion; & la conclusion qu'il en tire, que *ce*
·st pas dans les hommes, mais en Dieu même,
e l'on doit chercher la cause pourquoy ils ne
t pas tous sauvez.

I. PROPOSITION.

qui empéche que Dieu n'execute la volonté qu'il a de sauver tous les hommes & de convertir tous les pecheurs, est que sa sagesse ne luy permet pas d'agir dans le salut des hommes & dans la conversion des pecheurs par des volontez particulieres.

'Est encore ce qu'il propose en des ter-
mes plus mysterieux, mais qui ne veu-
: dire que cela, dans le même éclaircissement
.2.

Dieu voit dans sa sagesse tous les ouvrages “
ssibles & toutes les voies possibles de les “
cuter. Il ne prend jamais aveuglement de “
ein; il compare toûjours les moyens avec “

CHAP. VI. » la fin. Il aime sa sagesse, & il la consulte toûjours. Or il y a des manieres d'agir plus simples, plus uniformes, plus reglées les unes que les autres; & la conduite d'un estre sage & immuable doit avoir un caractere de sagesse & d'immutabilité. Donc la sagesse de Dieu resiste à ses volontez, en ce sens, que toutes ses volontez ne sont point des volontez pratiques.

Cela ne veut dire autre chose, comme je l'ay déjà marqué, sinon que Dieu n'agiroit pas comme doit agir un estre sage, s'il agissoit dans le salut des hommes par des volontez particulieres. Il est necessaire d'avoir toûjours cela en vue, afin de ne se pas laisser éblouir par ces grandes expressions de *manieres d'agir plus simples, plus uniformes, plus reglées*, de *conduite d'un estre sage, qui doit avoir un caractere de sagesse & d'immutabilité*, ce qui donne une idée confuse de quelque chose de fort grand, & de fort digne de Dieu; au lieu que la pieté chrestienne en fait avoir toute une autre notion, quand on sçait que ce que l'on entend par là, est que Dieu n'a point eu de volonté particuliere de sauver par exemple saint Athanase, plûtost qu'Arius, & ainsi des autres Saints comparez avec les reprouvez.

III. PRO-

III. PROPOSITION.

Il ne faut pas s'étonner si Dieu voulant sauver tous les hommes il y en a tant qui perissent. C'est qu'il auroit fallu pour les sauver tous qu'il eust agi par des volontez particulieres. Et il n'a PU *agir de la sorte : parce qu'aimant sa sagesse d'un amour naturel &* NECESSAIRE, *il veut invinciblement tout ce qu'elle luy conseille. Et elle ne luy a pû conseiller d'agir par des volontez particulieres.*

C'Est le sens & l'abregé du discours suivant. Dieu aime les hommes. Il les « veut TOUS SAUVER. Il les veut TOUS SANCTIFIER. Il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. Mais Dieu « aime infiniment d'avantage sa sagesse. Car il « l'aime invinciblement : il l'aime d'un amour « naturel & necessaire. IL NE PEUT DONC SE « DISPENSER d'agir de la maniere la plus sage « & la plus digne de luy, de suivre la conduite « qui porte plus le caractere de ses attributs. « (C'est à dire d'agir par des loix generales, & non par des volontez particulieres) Or Dieu « agissant par les voies les plus simples & les plus «

CHAP. „ dignes de sa sagesse, son ouvrage ne peut estre,
VI. „ ny plus beau ny plus ample qu'il est. Donc „ la sagesse de Dieu L'EMPECHANT de compo- „ ser ses voies, NE LUY PERMETTANT pas de „ faire des miracles à tout moment (ce n'est point de quoi il s'agit) il ne sauve point tous „ les hommes quoi qu'il veuille veritablement „ les sauver tous. Car enfin quoi qu'il aime tou- „ tes ses creatures, il ne fait pour elles que ce „ que sa sagesse luy permet de faire; & quoi „ qu'il veuille avoir une Eglise tres ample & „ tres parfaite, il ne la fait point absolument la „ plus ample & la plus parfaite qui se puisse, mais „ la plus parfaite & la plus ample, qui se puisse „ par rapport aux voies qui sont les plus dignes „ de luy.

Il dit la même chose dans sa Meditation „ XII. n. 22. Le dessein de Dieu dans son Eglise „ est de faire un ouvrage digne de luy. Il veut „ que son Eglise soit ample: car *il veut que* „ *tous les hommes soient sauvez*. Il veut qu'el- „ le soit belle: car *la sanctification des hommes* „ *est ce qu'il souhaite le plus*. Dieu aime donc „ la grandeur & la beauté de son ouvrage; mais „ il aime d'avantage les regles de la sagesse. Il „ veut sauver tous les hommes; mais il ne sau- „ vera que ceux qu'il PEUT SAUVER agissant „ comme il doit agir.

Mettons encore icy ce que cela signifie en la places de ces termes generaux, qui n'estant point

point expliquez se font aisement recevoir
avec respect. Car qui trouveroit mauvais que l'on dise, que Dieu *agit par les voies les plus dignes de luy* : Et, *qu'il agit comme il doit agir.* Mais il faut toûjours se bien souvenir, que ce que l'on couvre sous ces paroles ambigues est, que quoique Dieu veuille veritablement sauver & sanctifier tous les hommes, il aime mieux neanmoins en laisser perir la plus grande partie, que de s'appliquer à leur salut & à leur sanctification par des volontez particulieres, qu'il n'a pas dedaigné d'employer pour creer le moindre moucheron & le moindre vermisseau.

IV. PROPOSITION.

Comme Dieu est sage, qu'il est le maistre des cœurs, & qu'il veut sauver tous les hommes, ils auroient tous esté sauvez s'il agissoit par des volontez particulieres : de sorte qu'il n'y a point d'autre voie pour accorder l'Ecriture avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes ; *avec celle-cy ;* Tous les hommes ne sont pas sauvez, *que de reconnoistre qu'il n'agit point par des volontez particu-*

CHAP. VI. *ticulieres au regard du salut des hommes.*

C'Est une suite de ce qu'il avoit déjà fait entendre par le terme ambigu de *voies plus simples.* Mais enfin il a franchi le mot : en nous declarant que *ces voies dignes de Dieu, simples, uniformes, reglées :* cette *conduite qui a un caractere de sagesse & d'immutabilité*, que tout cela, dis-je, n'est autre chose que de ne pas agir par des volontez particulieres. Il nous a fait un peu attendre pour le dire : mais enfin il la dit dans le n. 25. de ce 3. Eclaircissement.

„ Il est évident par les veritez que je viens d'é„ tablir, qu'il n'y a point d'autre voie, que celle „ que je donne, pour accorder l'Ecriture Sainte „ avec elle-mesme, ou cette proposition : *Dieu* „ *veut sauver tous les hommes*; avec celle-cy : „ *Tous les hommes ne sont pas sauvez.* Car enfin „ Dieu veut sauver tous les hommes, & mesme „ l'impie. Dieu le jure par la bouche du Prophete „ Ezechiel. Or Dieu est le maistre des cœurs. Il „ peut donner à l'impie une grace telle qu'elle le „ convertira surement, puisque Dieu sçait „ quel degré de grace, & quand il la faut donner „ afin qu'elle opére la conversion du pecheur. „ Qui peut donc l'empécher de faire ce qu'il „ veut ? Qu'elle creature peut luy resister ? N'est-„ il pas évident que c'est sa sagesse, qui l'oblige „ à agir d'une maniere si simple & si generale,

à agir

que la grace n'est pas toûjours donnée aux « pecheurs assez forte ou dans des momens assez « favorables pour se convertir entierement, ou « pour estre utile à la conversion de celuy qui la « reçoit. Car si Dieu agit par des volontez parti- « culieres, comme il est sage, & qu'il veut la con- « version du pecheur, certainement il n'est pas « possible que toute grace ne soit efficace, ou « qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu l'a « donnée: jamais on ne luy resistera: on ne la « rendra jamais inutile. Car un estre intelligent « proportionne toûjours les moyens avec la fin, « l'action avec l'ouvrage, ou avec l'effet qu'il « pretend faire. «

Ch. VI.

I. COROLLAIRE

Dieu veut sauver tous les hommes, il fait tout ce qu'il veut; neanmoins la foy n'est pas donnée à tous. Comment accorder cela avec sa puissance?

C'Est une objection qu'il se fait dans son Traité, Disc. 1. n. 38. qu'il pretend qu'on ne peut resoudre qu'en disant comme luy, que Dieu n'agit point en cela par des volontez particulieres.

II. CO-

CHAP. VI.

II. COROLLAIRE.

Dieu repand souvent des graces sans qu'elles aient l'effet pour lequel sa bonté nous oblige à croire qu'il les donne. Comment accorder cela avec sa sagesse? Ibid. num. 40.

C'Est une autre objection, qu'il soutient encore qu'on ne peut resoudre que par la même voie. D'où il s'ensuit: que toute personne qui agissant par des volontez particulieres a un desir sincere qu'un pecheur se convertisse, manque de sagesse, si ne tenant qu'à elle de luy procurer des secours qui opereront infailliblement sa conversion, elle ne les luy fait pas donner. *Car un agent sage proportionne toûjours les moiens avec la fin, ou avec l'effet qu'il pretend faire.* On verra dans la suite ce que l'on peut conclure de là.

V. PROPOSITION.

L'Ecriture sainte prise à la lettre nous donne lieu de croire, que Dieu agit dans les ordres de la nature & de la grace par des volontez particulieres, & sur tout dans celuy de la grace, puis-

puisque S. Paul parle de la predesti- CHAP. VI.
nation & de la sanctification des elus, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontez particulieres. Mais c'est que l'Ecriture est pleine d'anthropologies, & qu'elle s'est voulu servir de ces expressions, qui ne sont pas veritables estant prises à la lettre, pour donner une plus grande idée de la bonté de Dieu, & le rendre aimable aux esprits mesmes les plus grossiers.

C'Est l'objection que se fait l'Auteur du Traité, & la solution qu'il y donne dans le 1. Disc. n. 58. „Ceux qui pretendent que « Dieu a des desseins & des volontez particulie- « res pour tous les effets particuliers, qui se « produisent en consequence des loix generales, « se servent ordinairement de l'autorité de l'E- « criture pour appuier leur sentiment. Or com- « me l'Ecriture est faite pour tout le monde, « pour les simples aussi bien que pour les Sça- « vans, elle est pleine *d'Antrhopologies*. Non seu- « lement elle donne à Dieu un corps, un thros- « ne, un chariot, un équipage, les passions de « joie, de tristesse, de colere, de repentir, & les « autres mouvemens de l'ame: elle luy attribue « encore les manieres d'agir ordinaires aux hom- « mes, afin de parler aux simples d'une manie- «

re

CHAP. VI. „ re plus sensible...... Ainsi S. Paul pour s'accommoder à tout le monde parle de la sanctification & de la prédestination des Saints, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontez particulieres..... mais lors qu'on veut parler avec exactitude de la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la grace, on doit expliquer les passages qui le font agir comme un homme ou comme une cause particuliere, par l'idée qu'on a de sa sagesse & de sa bonté, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée.„

Comme je ne fais icy que proposer les pensées de l'Auteur, je ne dis rien encore de la liberté qu'il se donne d'éluder les paroles les plus expresses du S. Esprit, par de pretendues *Anthropologies*, qui ne sont venues dans l'esprit d'aucun interprete de l'Ecriture.

VI. PROPOSITION.

On ne doit pas concevoir la predestination des Saints, comme si Dieu avoit choisi d'abord tels & tels pour les sauver, preferablement à d'autres. Ce n'est pas aussi qu'il ait rien trouvé dans ceux qui seront sauvez qui l'ait determiné à les predestiner; mais c'est qu'ils se sont trouvés enfermez dans ces voies simples & fecondes que sa sagesse luy a fait choisir.

C'est

Chap. VI.

C'Est a peu prés ce que j'ay pu comprendre de ce qu'il dit de la Predestination dans son 3. Eclaircissement n. 24. „ Ainsi l'ordre des Decrets divins qui renferme la predestination des Saints, n'est point que Dieu veuille d'abord sauver tels & tels, & qu'ensuite il consulte sa sagesse pour découvrir les voies qui peuvent executer ses desseins. C'est faire agir Dieu comme les hommes qui se repentent souvent de leur entreprise, à cause qu'ils ne comparent point tous les moyens avec la fin. Dieu consulte sa sagesse sur toutes choses...... Il ne veut point sauver tels & tels plûtost que les autres, s'il ne decouvre en luy-même, JE NE DIS PAS EN EUX*, quelques raisons pour cela..... C'est encore moins les élus qui le determinent à les predestiner, ou à former les decrets qui renferment leur predestination. Cela est impertinent en tout sens. „

J'avoue que cela n'est pas bien clair, & qu'il est difficile de se former sur ces paroles une idée distincte de ce qu'il croit de la predestination. On voit seulement qu'il rejette comme *une impertinence* l'opinion de ceux qui la font dependre de la prevision des merites de ceux qui seront sauvez. Le reste est fort obscur: je diray plus bas ce que je pense de tout cela, & ce qu'il me semble qu'il a pris pour la predestination des Saints, qui n'a gueres de rapport à ce qu'on en a cru jusques icy.

VII.

CHAP. VI.

VII. PROPOSITION.

Comme Dieu agit aussi bien dans l'ordre de la grace que dans celuy de la nature comme une cause universelle, il faut necessairement qu'il y ait quelque cause occasionnelle qui determine l'efficace de ses volontez generales : c'est à dire qui fasse que la grace soit donnée à l'un plûtost qu'à l'autre, & une telle grace plûtost qu'une autre.

N. 1. „ C'Est ce qu'il enseigne en divers endroits. A l'entrée du 2. Discours du Traité. „ Il „ n'y a que Dieu qui repande en nous sa lumie- „ re, & nous inspire certains sentimens qui déter- „ minent nos diverses volontez. Ainsi il n'y a que „ Dieu qui puisse comme cause veritable produi-
N. 2. „ re la grace dans les ames. Il n'y a aussi que Je- „ sus-Christ qui soit la cause meritoire de la „ grace..... Mais nous cherchons outre cela la „ cause qui regle, & qui determine l'efficace de la „ cause generale, que l'on peut appeller seconde,
N. 3. „ particuliere, occasionnelle. Car afin que la „ cause generale agisse par des loix ou des volon- „ tez generales, & que son action soit reglée, „ constante, uniforme, il est absolument neces- „ saire, qu'il y ait quelque cause occasionnelle „ qui determine l'efficace de ces loix ou de ces „ volontez generales, & qui serve à les établir.

VIII.

VIII. PROPOSITION.

Les volontez des hommes ne sçauroient estre les causes occasionnelles qui determinent les volontez generales de Dieu touchant la grace : & on ne peut croire qu'elles le soient sans tomber dans l'erreur des Pelagiens ou des Semipelagiens.

C'Est ce qu'il enseigne dans le mesme 2. Disc. n. 5. & 6. „ La cause occasionnelle de la grace ne se peut rencontrer qu'en Jesus-Christ ou en l'homme. Mais comme il est certain que la grace n'est pas accordée à tous ceux qui la souhaittent, ny aussitost qu'ils la souhaittent, & qu'elle est souvent donnée à ceux qui ne la demandent pas ; il s'ensuit, que mesme nos desirs ne sont point les causes occasionnelles de la grace. Car ces sortes de causes ont toujours & tres promptement leur effet, & sans elles l'effet ne se produit jamais. Par exemple, le choc des corps estant la cause occasionnelle du changement qui arrive dans leur mouvement, si deux corps ne se rencontrent point, leurs mouvemens ne changent point ; & s'ils changent, on peut s'assurer que les corps se sont rencontrez. Les loix generales qui repandent la grace dans nos cœurs, ne trouvent donc

CHAP. VI. „ donc rien en nos volontez qui determine leur „ efficace. De mesme que les loix generales, qui „ reglent les pluïes, ne sont point fondées sur les „ dispositions des lieux où il pleut. Car que les „ terres soient en friche, ou qu'elles soient cul- „ tivées, il pleut indifferemment dans tous les „ lieux, mesmes sur les sablons & dans la „ mer.„

Il reconnoist aussi à la fin du 3. Eclaircissement qu'on tomberoit dans l'erreur des Pelagiens ou des Semipelagiens, si on pretendoit que les volontez des hommes fussent les causes occasionnelles de la distribution de la graces.

IX. PROPOSITION.

Comme il n'y a que Jesus-Christ qui nous puisse meriter la grace, il n'y a aussi que luy qui comme cause occasionnelle determinant les volontez generales de Dieu, la fait donner à tous ceux à qui elle est donnée.

„ C'Est la suite de ce que je viens de rappor- „ ter. « Nous sommes donc reduits à di- „ re, que comme il n'y a que Jesus-Christ qui „ nous puisse meriter la grace, il n'y a aussi que „ luy qui puisse fournir les occasions des loix „ generales selon lesquelles elle est donnée aux hom-

hommes. Car le principe ou le fondement des "Chap.
loix generales, ou ce qui determine leur effi- " iv.
cace, estant necessairement ou en nous, ou "
en Jesus-Christ ; puisqu'il est certain qu'il "
n'est point en nous, par les raisons que je viens "
de dire, il est necessaire qu'il se trouve en Je- "
sus-Christ. Aussi falloit-il qu'aprés le peché "
Dieu n'eust plus d'égard à nos volontez. "
Estant tous dans le desordre nous ne pouvons "
plus estre occasion à Dieu de nous faire grace. "
Il nous falloit un mediateur, non seulement "
pour nous donner accés auprés de Dieu, mais "
pour estre la cause naturelle ou occasionnelle "
des faveurs que nous esperons de luy. " "

Il le fait dire à Jesus-Christ mesme dans ses *XII. m.*
Meditations d'une maniere plus pompeuse. 14.
Comme la Sagesse de Dieu ne luy permet pas "
d'agir à tous momens par des volontez parti- "
culieres, ainsi que je l'ay fait voir dans les Me- "
ditations precedentes, tu peus déja compren- "
dre qu'afin que tu obtiennes surement la grace "
dont tu as besoin, il est necessaire que tu sça- "
ches qu'elle est la cause occasionnelle ou natu- "
relle qui determine la cause veritable de tous "
les biens, à repandre dans les cœurs cette ce- "
leste pluie. Or je t'apprens que c'est moy en "
qualité de mediateur entre Dieu & les hom- "
mes, de chef de l'Eglise, & d'architecte du "
Temple éternel. "

X.

CHAP. VI.

X. PROPOSITION.

Les pensées & les desirs de l'ame de Iesus-Christ estant les causes occasionnelles de la distribution des graces, comme il ne pense pas en mesme temps à toutes chôses, & que ses connoissances sont bornées au regard des choses contingentes, de là vient que les graces se repandent successivement tantost sur de certaines personnes, & tantost sur d'autres; que quand il pense actuellement aux avares, les avares reçoivent la grace: ou que s'il a besoin dans son Eglise des esprits d'un certain caractere, il repand par cette application sur les hommes de ce caractere la grace qui les sanctifie.

„ DAns le Traité, Disc. 2. n. 10. "Le „ zele qu'a Jesus-Christ pour la gloire de „ son Pere, & l'amour qu'il porte à son Eglise „ luy inspire sans cesse le desir de la faire la plus „ ample, la plus magnifique, & la plus parfaite „ qui se puisse. Ainsi comme l'ame de Jesus, „ n'a pas une capacité infinie, & qu'il veut „ mettre dans le corps de l'Eglise une infité „ de beautez & d'ornemens, & que les mem„ bres qui la doivent composer ne sont produits

que successivement : on a tout sujet de croi- " CHAP
re qu'il y a dans cette ame sainte une suite con- " VI.
tinuelle de pensées & de desirs par rapport au "
corps mystique qu'elle forme sans cesse.,, "

Et au n. 16. " Si dans ce moment Jesus-Christ pense actuellement aux avares, par exemple, les avares recevront la grace. Et ayant besoin d'esprits d'un certain caractere pour faire dans son Eglise certains effets, il peut en general s'appliquer à eux, & par cette application repandre en eux la grace qui les sanctifie; de mesme que l'esprit d'un architecte pense en general aux pierres quarrées, lors que ces sortes de pierres sont actuellement necessaires à son bâtiment.,,

Cette application de l'ame de Jesus-Christ aux avares en general, & à des esprits d'un certain caractere, qui fait que la grace se repand sur les avares & sur les esprits de ce caractere, est une chose assez surprenante, aussi-bien que cette comparaison d'un architecte qui pense en general aux pierres quarrées, dont il a besoin pour son bâtiment : & il est difficile que cela ne donne pas l'idée d'une distribution de graces faite plutost par hazard que par dessein.

CHAP. VI.

XI. PROPOSITION.

Si Dieu donnoit ses graces par des volontez particulieres, il n'en donneroit point qui ne fussent proportionnées aux besoins de ceux qui la recevroient. Mais il en donne maintenant beaucoup d'inutiles, parce que Iesus-Christ, qui en est la cause occasionnelle, ne connoist pas toutes les dispositions de ceux à qui elles sont données.

C'Est ce qu'il avoit assez fait entendre dans le Traité : mais il s'en explique encore
XII. 25. plus clairement dans ses Meditations. Il y fait faire cette objection par le Disciple qui se plaint en ces termes à Jesus-Christ.

„ “O JESUS! Mais c'est vous qui estes la „ cause naturelle, occasionnelle, ou distributive de la grace. Que ne la proportionnez vous „ à nos besoins? Quoi, ne sçavez vous pas toutes nos dispositions & nos foiblesses, & l'usage que nous devons faire des graces que vous „ nous donnez; & ne voulez vous pas sauver „ tous ceux pour lesquels vous estes mort? „ Pourquoi laissez vous tant de nations marcher „ dans leurs voies; & d'où vient que vous donnez aux justes mesmes des graces que vous „ sçavez devoir estre inutiles à leur salut?“

Et

CHAP. VI.

Et voici la réponse qu'il met en la bouche de Jesus-Christ. Les personnes de pieté jugeront si elle remplit l'idée qu'ils ont du Sauveur. “ Qui t'a dit, Mon fils, que moy entant qu'homme, en qualité de cause occasionnelle de la grace, je doive sçavoir actuellement toutes les determinations futures des volontez, & agir selon cette connoissance ? Ce seroit agir en Dieu, & non point en homme. Il n'y a que Dieu qui par sa nature penetre les cœurs, & sçache toûjours le futur de quelque espece qu'il soit, contingent ou necessaire. Je ne sçay, à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaist à mon pere de me reveler. Car quand la capacité de mon ame seroit assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe auquel elle est unie, j'entens le Verbe precisement comme verbe, le monde n'estant point une émanation necessaire de la Divinité, je ne sçaurois rien de ce qui se passe, si mon Pere ne me découvroit ses volontez, dont les effets sont infinis. Mais dois-je toûjours demander à mon Pere qu'il me découvre avant le temps toutes les suites ou les effets de mes desirs ? „

C'est declarer bien nettement que Jesus-Christ fait donner des graces qui ne sont pas proportionnées aux dispositions de ceux à qui il les fait donner, parce qu'il ne connoist pas ces dispositions, & qu'il ne demande pas à son

CHAP. VI. Pere de les luy faire connoistre : ce que Dieu selon l'Auteur n'auroit garde de faire, s'il distribuoit luy-mesme ses graces par des volontez particulieres, parce qu'un *estre intelligent proportionne toûjours les moiens avec la fin, ou avec l'effet qu'il pretend faire.*

XII. PROPOSITION.

Jesus-Christ sçait toutes choses : mais il ne pense pas actuellement à toutes choses : & il ne doit pas toûiours vouloir penser actuellement aux dispositions des ames sur qui il répand les graces, parce que cela n'est pas necessaire à son dessein. Car s'il ne trouve pas en ce pays icy des materiaux propres à son edifice, il en ira chercher en l'autre monde.

C'Est un adoucissement de ce qu'il avoit fait entendre dans le Traité de la nature & de la grace touchant l'ignorance de Jesus-Christ. Il a sçû que des personnes d'un tres grand merite en avoient esté fort choquez. Il ne s'en dédit pas dans ses Meditations. Car il y suppose encore, que Jesus-Christ *comme homme ne sçait pas actuellement toutes les determinations futures des volontez*, & que *ses connoissances sont bornées, principalement à l'égard des veritez contingentes.* Il pretend mesme,

mesme, *qu'il ne connoistroit pas ces veritez contingentes, quand la capacité de son ame seroit assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe precisément comme Verbe*, de quoi nous parlerons une autre fois. Mais voici de quelle maniere il tache de diminuer l'horreur qu'ont les Chrestiens d'entendre dire, que Jesus-Christ ne connoist pas les dispositions des personnes sur qui il répand ses graces. C'est en le faisant parler en ces termes. CHAP. VI.

Je sçay toutes choses, mon fils, mais je « XII.
ne pense pas actuellement à toutes choses..., « 28.
Car on sçait une verité & on la possede, lors « que par son travail ou autrement on a acquis « droit sur elle, & qu'elle se presente à l'esprit « dés qu'on le souhaite. Ainsi je n'ignore rien. « Car il n'y a rien à quoy je veüille penser, qui ne « se découvre aussi-tost à mon esprit sans travail « & sans application de ma part. Je possede ve- « ritablement tous les thresors de la sagesse & de « la science de Dieu. Mais occupé comme je suis « à l'objet qui fait mon bonheur, objet infini, « moy qui suis fini, je ne dois pas toûjours vou- « loir penser actuellement à des choses qui ne me « sont pas necessaires pour executer mes desseins. « J'acheveray mon Eglise, quoique la malice « des Chrestiens qui vivent presentement me « resiste. Et si je ne trouve plus de materiaux « propres à mon édifice dans le pays que tu ha- « bite, j'envoieray des Predicateurs jusques «

CH. VI. „ dans l'autre monde, & là je feray des miracles „ que je ne dois pas selon l'ordre faire dans les „ lieux où la verité de mon Evangile est suffisam- „ ment demonstrée.

On voit par là qu'on nous represente Jesus-Christ comme un architecte, qui voulant sincerement que les pierres qu'il fait tailler pour son bastiment, soient propres à y entrer, ne s'en met point en peine, & y en destine un fort grand nombre qui se trouvent n'y estre point propres, parce qu'il luy est aisé d'en avoir d'autres. Car c'est l'idée qu'on nous donne de Jesus-Christ. On suppose 1. Qu'il veut sincerement la conversion des pecheurs sur qui il fait répandre les graces de Dieu. 2. Qu'il sçait que Dieu a des graces qui les convertiront infailliblement. 3. Qu'il ne tient qu'à luy de leur faire donner ces graces, connoissant ou pouvant connoistre tres facilement celles qui sont proportionnées à leurs dispositions. Et on pretend neanmoins que ne se mettant pas en peine de le sçavoir, ou d'user de cette science, il ne se soucie pas de faire donner à un grand nombre de pecheurs & à plusieurs justes des graces qui leur sont inutiles: parce qu'il est assuré de ne pas manquer de materiaux propres à son édifice, & que si ce n'est en ces pays icy, ce sera en d'autres qu'il en trouvera.

XIII. PRO-

XIII. PROPOSITION.

Chap. VI.

La rencontre des corps estant une cause occasionnelle sans intelligence & sans liberté, il ne se peut faire qu'il n'y ait des defauts dans le monde corporel. Mais Jesus-Christ estant une cause occasionnelle intelligente, éclairée par la sagesse du Verbe & capable d'avoir des volontez particulieres selon les besoins particuliers, que demande l'ouvrage qu'il forme, on ne peut douter qu'il ne soit tel que les intelligences les plus éclairées n'y peuvent remarquer le moindre defaut.

C'Est par où il finit dans le 1. Eclairc. n. 14. la réponse à une objection, que je feray voir en son lieu n'estre pas resolue par là. Et il ne sera pas non plus difficile de monstrer que la necessité, où il réduit Dieu de n'agir que par de volontez generales, cause encore selon ses suppositions & ses principes de plus grands defauts dans le monde spirituel que dans le monde materiel.

CHAPITRE VII.

Ancien plan de la veritable conduite de Dieu dans la distribution de ses graces, selon la doctrine de S. Paul, de S. Augustin & des autres Peres.

J'Ay eu, ce me semble, tant de soin de ne rien attribuer à l'Auteur du nouveau Systême, qui ne se trouve dans ses ouvrages en propres termes, que je n'apprehende pas qu'il m'accuse de l'avoir mal representé. Mais je suis certain qu'il y aura peu de Theologiens qui n'en soient surpris, & qui voyant tant de sentimens si bizarres & si extraordinaires ramassez en un mesme lieu, n'admirent qu'on ait osé publier des nouveautez si étranges & si contraires à tout ce qui s'est enseigné jusques icy dans les Ecoles Catholiques.

Et comme le principal pretexte de cette innovation est que sans cela la conduite de Dieu ne porteroit pas le caractere de ses attributs, & qu'on ne pourroit demesler les difficultez qui se rencontrent dans le mystere de la grace, j'ay cru que pour faire voir combien ce prétexte est mal fondé, il ne seroit pas inutile de donner un autre plan de cette conduite de Dieu dans la distribution de ses graces, tiré de S. Paul & de ses plus fidelles Interpretes.

I. PROPOSITION.

Tous les hommes ayant peché en Adam,

humain,

comme dit S. Paul, toute la masse du genre humain a esté corrompue: ce qui a fait dire au même Apôtre que ceux même, qui étoient le peuple de Dieu & la race des Prophetes, naissoient enfans de la colere aussi-bien que les autres. CHAP. VI.

II. PROPOSITION.

Dieu par une bonté toute gratuite n'a pas voulu laisser le genre humain en cet état; mais leur a donné un Redempteur qui est Jesus-Christ son Fils, par lequel seul sont sauvez tous ceux qui seront sauvez.

III. PROPOSITION.

Il a choisi de cette masse corrompue un certain nombre de personnes que S. Paul appelle les vases de misericorde, parce que c'est l'effet d'une pure grace de faire d'une masse condamnée un vase de misericorde. Et c'est ce que le mesme Apostre nous enseigne lors qu'il dit: Que Dieu nous a élus en Jesus-Christ avant la creation du monde, afin que par la charité nous fussions saints & sans tache devant luy. L'Election ne nous a donc pas trouvez saints; mais l'election qui nous fait saints est un acte d'amour & de misericorde qui previent nos merites, & qui par consequent ne les trouve pas en nous. *Rom. 9.* *Ephes. 1*

IV. PROPOSITION.

Ceux que Dieu a choisis par une bonté toute gratuite sont appellez dans l'Ecriture, élus,

Chap. VII. predestinez, enfans de la promesse, appellez à estre saints selon le decret de Dieu, vases de misericorde destinez à des usages honorables. Et ceux qu'il n'a point choisis; reprouvez, vases de la colere destinez à des usages vils.

V. PROPOSITION.

Ce sont les élus & les predestinez dont Jesus-Christ dit si souvent dans l'Evangile, que *son Pere les luy a donnez, afin que nul d'eux ne perisse; mais qu'ils ayent tous la vie éternelle.* Ce sont ces brebis dont il dit, *qu'il leur donne la vie éternelle, & qu'elles ne periront point; que son Pere, qui les luy a données, est plus grand que toutes choses, & que nul ne les peut ravir de la main de son Pere.* Ce sont eux enfin dont il dit encore en parlant à son Pere: *Glorifiez vostre Fils, afin que vostre Fils vous glorifie, comme vous luy avez donné puissance sur toute chair, afin qu'il donne la vie éternelle à tous ceux que vous luy avez donnez........ C'est pour eux que je prie. Je ne prie point pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnez, parce qu'ils sont à vous.*

VI. PROPOSITION.

La conduite de Dieu envers les élus, qu'il a donnez à son Fils, est l'effet d'une sagesse toute divine. Elle comprend une infinité de moiens exterieurs & interieurs qui contribuent tous à leur salut chacun en sa maniere: une providence par-

·ticuliere, qui regle tous les évenemens de CHAP.
ır vie qui peuvent les aider à arriver à leur VII.
ı, & qui y emploie des combinaiſons admi-
ɔles de la nature & de la grace : les operations
ı S. Eſprit, qui forme dans leur cœur le
›uloir & le faire, comme dit l'Apôtre, c'eſt
lire, tous les mouvemens par leſquels no-
·e ame ſe porte vers Dieu, depuis le plus pe-
commencement de la bonne volonté juſ-
ıes à l'accompliſſement de toutes les bonnes
ıvres, que Dieu leur a preparées pour les y
re marcher : & enfin qui conſomme tout
la par le don ſingulier de la perſeverance fina-
, par lequel il les ſouſtrait des perils de cette
ɛ pour les mettre en un eſtat d'où ils ne peu-
·nt tomber. Et c'eſt ce qui a fait dire à ſaint
ıul, *Que tout contribue au bien de ceux qui*
ment Dieu, qu'il a appellez ſelon ſon Decret
ur eſtre ſaints : & à S. Auguſtin, Que la
·edeſtination des Saints n'eſt autre choſe,
ıe *la connoiſſance éternelle & la preparation des*
aces & des bienfaits de Dieu, qui operent in-
illiblement le ſalut de tous ceux qui ſont ſau-
·z; les autres eſtant laiſſez dans la maſſe de
rdition par un juſte jugement de Dieu.

VII. PROPOSITION.

Quoique Dieu regle tout dans le monde
ır ſa providence, il y a une ſuite de moiens
ıns les choſes naturelles, dont les hommes

CHAP. VII. ne se doivent pas vouloir dispenser sous pretexte de laisser faire Dieu, parce que ce seroit le tenter, ce qui est condamné par l'Ecriture. Il en est de mesme de l'ordre de la grace. Dieu y ordonne tout & y fait tout, mais il le fait ordinairement par une suite de moiens, ausquels les fidelles se doivent aussi reduire pour ne le pas tenter, Car ce seroit le tenter que de s'attendre à des choses miraculeuses dans l'ordre mesme de la grace; comme d'apprendre ses devoirs sans l'instruction de personne; d'estre tout d'un coup parfaitement converti à Dieu, comme le fut S. Paul, sans les dispositions de crainte, de douleur, de recours à Dieu par la priere & par les gemissemens, qui precedent d'ordinaire la parfaite conversion; d'estre preservé du peché sans en fuir les occasions, & veiller sur soy-mesme; d'acquerir les vertus sans avoir soin de les pratiquer; de se trouver en un moment dans une haute pieté sans y estre arrivé par degrez & par une fidelle observation des conseils de l'Evangile.

VIII. PROPOSITION.

Voilà quelle est selon les saints la conduite de Dieu dans le salut de tous ceux qui sont sauvez. Et on ne peut douter qu'elle ne porte les caracteres de ses attributs. Car il n'y a point d'attributs divins que l'Ecriture ait pris plus de soin de nous faire connoistre, que sa

sages-

[...]esse, sa *volonté*, sa *puissance*, sa *misericorde* CHAP.
sa *justice*. Or ce sont ces attributs que l'E- VII.
ture & les Peres nous enseignent avoir esté
me, pour parler ainsi, de cette divine con-
ite. Sa sagesse l'a disposée, sa volonté l'a ar-
tée, sa puissance l'execute, sa misericorde &
justice en sont les deux grands ressorts. *O* *Rom.*
ofondeur des thresors DE LA SAGESSE *& de* 11. 33.
science de Dieu (s'écrie S. Paul, aprés avoir
pliqué dans sa divine Epistre aux Romains
secrets de la predestination & de la grace)
*e ses jugemens sont impenetrables, & ses voies
comprehensibles!*

Il nous a predestinez (dit le mesme Apôtre) *Ephes.* 1.
r le decret de sa VOLONTE *pour estre ses enfans* 1. 5. 6.
optifs en Jesus-Christ, *afin que la louange &
gloire en soit donnée à sa grace.*

Ce que le mesme S. Paul dit des élus, qu'ils *Rom.* 9.
nt les enfans d'Abraham selon la promesse, & 8. & 4.
ıe la foy que ce Patriarche a euë à la pro- 21.
esse de Dieu, est *qu'il a esté pleinement persua-
', que Dieu est* TOUT-PUISSANT *pour faire
qu'il a promis, est le grand fondement de la
ace*, dit S. Augustin. *Car cela nous fait voir* *Op. ult.*
e c'est de la PUISSANCE *de Dieu, & non de* *in Jul.*
lle des hommes, que nous devons attendre l'ac- *lib.* 1.
mplissement de ses promesses. *c.* 141.

Enfin ce qu'ajoute le mesme Apôtre: *Que* *Rom.* 9.
ieu voulant monstrer sa colere (c'est à dire sa 22.
JSTICE) & *faire paroistre sa* PUISSANCE,
souffre

CHAP. VII. *souffre avec une patience extréme les vases de colere preparez pour la perdition, afin de faire paroistre les richesses de sa gloire sur les vases de* MISERICORDE *qu'il a preparez pour la gloire*, ne laisse aucun lieu de douter, que la conduite de Dieu envers les predestinez & les reprouvez ne tende à manifester sa misericorde & sa justice, comme les saints défenseurs de la grace l'ont remarqué aprés S. Paul en une infinité de lieux.

LA SEULE exposition de cét ancien Systême de la conduite de Dieu dans le bâtiment de la Jerusalem celeste, qui n'aura d'entre les hommes pour ses pierres vivantes que les seuls predestinez, suffit pour en faire connoistre la verité à toutes les personnes intelligentes. Et on l'a établie en tant d'autres livres qu'il seroit superflu de s'y arrester icy davantage.

Je desirerois seulement que pour s'assurer de la solidité des deux grands fondemens de cét ancien Systême, *la predestination gratuite*, & *la necessité de la grace efficace par elle-mesme pour toute action de pieté*, on voulust lire trois livres de S. Augustin qui ne sont pas longs, & qui sont traduits en François: *De la Correction, & de la Grace : De la predestination des Saints*, & *Du don de la perseverance.*

A quoy on trouvera bon que j'ajoûte, qu'il faut que ces sentimens soient bien certainement orthodoxes au jugement mesme des Jesuites, puis-

ſqu'ils n'ont pas cru devoir empécher 'un de leurs Profeſſeurs ne les ſoûtinſt d'u- maniere tres-forte par des Theſes impri- es dans leur College Romain. On a cette ıeſe à Paris. Elle eſt de l'an 1674. & on y cette propoſition qui comprend tout ce 'on peut dire de plus fort & de plus Augu- ıien ſur ce ſujet. * *Nous ſoûtenons avec ſaint ıguſtin & ſaint Thomas que les ſecours effica- ſont donnez de Dieu par un Decret efficace & ſolu; c'eſt à dire, par une volonté abſolue de ıver quelqu'un, ou de le convertir, ou de le fai- conſentir à la vocation divine. Cette volonté de ieu eſt la grace increée. Et à proprement parler premiere grace, la grace antecedente, qui a en e-meſme ce qui la rend efficace : & c'eſt par tte grace que ſe fait le premier diſcernement de ıiconque fait le bien d'avec celuy qui ne le fait s, & de quiconque conſent à la vocation de 'ieu d'avec tout autre qui n'y conſent pas. Nous lmettons donc que Dieu a en effet predefini par n Decret abſolu, efficace, & ſimplement an- 'cedent toutes les bonnes & libres operations de noſtre*

CHAP. VII.

* Statuimus cum D. Auguſtino & D. Thoma auxilia effi- ıcia à Deo conferri ſecundum efficax & abſolutum Dei de- etum ſeu propoſitum ſalvandi hominem, aut ad ſe conver- ndi, aut faciendi illum divinis vocationibus conſentire. Hæc ei voluntas eſt gratia increata, prima ſimpliciter & antece- ens gratia ab intrinſeco efficax, per quam primo diſcernitur uicumque bene operatur à non operante, & quicumque Deo onſentit ab omni non conſentiente. Admittimus ergo de fa- to à Deo prædefiniri abſoluto & efficaci decreto ſimpliciter ntecedenti omnem noſtram bonam & liberam operationem liquomodò conducentem ad ſalutem.

CHAP. VII. *nostre volonté, qui peuvent contribuer en quelque sorte à nostre salut.*

Cela est plus que suffisant pour avoir lieu de prier l'Auteur du Traité de comparer son nouveau Systême avec celui-cy, qu'il ne sçauroit nier avoir esté enseigné jusques icy dans les Ecoles Catholiques; & de nous dire ce qui l'a obligé de le renverser en tant de points importans par des pensées si nouvelles qu'il ne sçauroit nommer un seul Theologien à qui elles soient venues dans l'esprit.

Si on vouloit traiter les choses à la rigueur, il n'en faudroit pas davantage pour ne le point écouter. Car il a prononcé sa sentence contre luy-mesme lors qu'il a établi comme une verité indubitable, & qui l'est aussi : *Que la nouveauté en matiere de Theologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mépriser des opinions pour cela seul qu'elles sont nouvelles & sans fondement dans la Tradition.*

Rech. de la verité liv. 3 ch. 8. p. 213.

Mais on veut bien ne pas s'arrester à ce prejugé, & examiner en particulier les diverses pieces du nouveau Systême. Je commenceray par separer les veritez de l'ancienne Theologie, qu'il a retenues, d'avec les sentimens qui luy sont propres, afin qu'on ne confonde pas l'un avec l'autre, & que ces veritez qu'il avoue puissent servir de principes pour juger, si ce qu'il a de particulier est bien ou mal fondé.

CHA-

CHAPITRE VIII.

[Im]portantes veritez de la grace reconnues par l'Auteur du Systême.

[J]E les reduiray à cinq ou six principales, & je mettray pour la premiere ce qu'il dit sur [le] choix des Peres à qui on se doit principale[m]ent arrester pour apprendre les sentimens de [l']Eglise touchant la grace. Car encore que cela [ne] regarde pas la grace en elle-mesme, il est [ne]anmoins tres important d'estre bien instruit [su]r ce sujet, parce qu'il est facile de ne se point [ég]arer dans une matiere si élevée au-dessus de [la] raison corrompue, quand on a trouvé les [ve]ritables guides sur les pas desquels nous de[vo]ns marcher.

I. VERITE.

Saint Augustin & les autres saints Peres [co]mme S. Prosper, S. Fulgence, S. Gregoire [Pa]pe, qui ont le plus connu & plus examiné les [er]reurs des Pelagiens, sont ceux d'entre tous [les] Peres que l'on doit principalement consul[ter], pour en apprendre la doctrine de l'Eglise [Ca]tholique sur la matiere de la grace.

C'est ce que témoigne l'Auteur du Systê[me] en répondant à une objection dans le 3. [Ec]laircissement. Car aprés y avoir representé [su]r quoi se fondoient *les ennemis de la grace & [de] la Predestination gratuite*, il ajoûte:

Ces raisonnemens sont si plausibles, & en-« trent

CH „ trent si facilement dans l'esprit, que l'on est
VIII. „ naturellement pelagien. On parle le langage de
„ l'Eglise, lors qu'on est sur ses gardes, & qu'on
„ sent actuellement sa foiblesse, & qu'on se sou-
„ vient que la grace n'est point donnée selon nos
„ merites. Mais lors que c'est la nature qui fait
„ parler, on ne manque gueres de dire des cho-
„ ses qui la favorisent, & qui la relevent.„

Il prend de là occasion de parler des Peres
„ Grecs & il le fait en ces termes. " Les Peres
„ Grecs qui ont precedé l'heresie de Pelage, ou
„ qui n'estoient point assez en garde contre cette
„ erreur, ont souvent parlé d'une maniere qui
„ semble l'appuier, c'est une chose assez connue.
„ S. Augustin mesme, avant que d'estre éclairci
„ sur la matiere de la grace, pensoit que c'estoit
„ à nous à croire & à vouloir, & à Dieu à nous
„ donner la force pour operer. Et S. Jerôme
„ écrivant mesme contre les Pelagiens semble di-
„ re la mesme chose.„

Il reprend ensuite ce qu'il avoit déjà dit, que naturellement on se laisse aller par le prejugé de nostre orgueil & de la raison corrompue à des pensées qui favorisent les erreurs des Pelagiens.
„ Enfin, dit-il, de quelque costé qu'on regarde
„ les sentimens des Pelagiens, on trouve qu'ils
„ sont conformes à la raison; & parce qu'ils
„ flattent agreablement nostre orgueil & nostre
„ amour propre, il est difficile qu'on ne lâche
„ quelques paroles qui les favorisent.„

La

La consideration de ce mauvais prejugé, CHAP. VIII. ontre lequel on doit estre en garde, est le plus ;rand fondement de ce qu'il ajoûte ensuite ›our bien juger des saints Peres. " C'est pour " ela, dit-il, que l'on trouve dans les Peres " ›eaucoup de passages qui peuvent servir à ap- " ›uier des erreurs touchant la grace. De sorte " nesme qu'il y a des personnes qui mettent sans " açon quelques-uns des Peres Grecs au nom- " ›re des heretiques.,, "

Je ne sçay qui il a voulu marquer par là. On ıe pourroit avoir parlé de la sorte sans un grand xcés. Car l'erreur mesme ne rend point he- etique ceux qui sont dans la communion de 'Eglise; quand c'est sur des matieres sur les- |uelles l'Eglise n'a point encore prononcé. Mais voicy ce qu'il oppose à cette parole te- ıeraire & tres injurieuse à ces Saints.

Cela vient, dit-il, de ce qu'il y a des gens " ui content les passages pour juger des senti- " ıens des Auteurs, lors que les Auteurs sem- " ›lent se contredire. Ils ne prennent pas garde " |ue tout ce qu'on dit par prejugé, selon l'o- " inion de ceux à qui on parle, & sans avoir se- " ieusement examiné ce qu'on dit, ne signifie " ien. Mais qu'il suffit de dire une seule fois " ıne verité qui choque les prejugez pour faire " onnoistre son sentiment.,, "

Il a voulu faire entendre par là, que quoi |u'il se trouve plusieurs passages dans les Peres

Grecs

CHAP. VIII. Grecs qui semblent conformes au *prejugé* qui nous porte à favoriser les Pelagiens, ou au moins les Semi-pelagiens, on y doit avoir moins d'égard pour juger du vray sentiment de l'Eglise Grecque, qu'à un petit nombre d'autres passages qui sont tout à fait pour la grace, comme ce que dit S. Chrysostôme de la cheute de S. Pierre, & cette belle Oraison de la liturgie de S. Basile que rapporte Pierre Diacre dans le livre de l'Incarnation & de la grace de Jesus-Christ, & dont il dit que tout l'Orient se servoit dans le Sacrifice de la Messe. *Seigneur, accordez-nous vostre protection & la force dont nous avons besoin. Rendez bons ceux qui sont méchans. Conservez les bons dans leur bonté. Car vous pouvez tout, & nul ne peut s'opposer à vous. Vous sauvez ceux que vous voulez sauver, & personne ne resiste à vostre volonté.*

Enfin voilà quel est le sentiment de l'Auteur du Systême, sur le jugement que l'on doit porter des Peres Grecs & des Peres Latins.

„ Pour moy je croy que les Grecs & les La-
„ tins ne sont point fort differens les uns des au-
„ tres, & que s'ils parlent souvent d'une manie-
„ re bien differente, c'est qu'ils ne sont point
„ également en garde contre les mesmes erreurs,
„ & qu'ils ne les ont pas également examinées. „

Rien n'est plus raisonnable en expliquant les Peres.

es Grecs, comme il venoit de dire qu'on devoit expliquer. Mais rien en mesme nps n'est plus avantageux à S. Augustin & autres Peres qui ont défendu la grace de us-Christ contre les erreurs des Pelagiens & Semi-pelagiens. Car on ne peut douter 'ils *n'aient esté plus en garde* contre ces er-rs, & qu'ils ne les aient *examinées avec ucoup plus de soin*, que les Peres qui ont cedé l'heresie de Pelage, & mesme que les ecs qui ont esté posterieurs à cette heresie, ce que les erreurs de cette secte ont esté plus nbattues dans l'Eglise d'Occident que dans le d'Orient.

CHAP. VIII.

Ainsi on ne peut nier que l'Auteur du aité, n'ait témoigné en cét endroit qu'il oit du sentiment dans lequel estoit le P. Pe-i, lors qu'il parloit en ces termes de la mes-e chose dans son 1. Tom. liv. 9. ch. 6. "Dans " disputes touchant la grace, l'élection, & " rédestination, on a moins d'égard aux an-" ns Peres qui ont vécu avant l'heresie des " lagiens, qu'à ceux qui sont venus depuis: " on en a beaucoup plus aux Latins qu'aux " ecs quoi que posterieurs à cette heresie, " ce que les erreurs de cette secte, qui a donné " casion d'examiner ces matieres, ont esté plus " mbattues dans l'Eglise d'Occident que dans " le d'Orient. De sorte qu'il faut avoüer que " Grecs, ou ont entierement ignoré le venin "

le

CH. „ le plus subtil de la doctrine des Pelagiens, ou
VIII. „ ne l'ont connu qu'imparfaitement. Or entre „ tous les Latins, dont nous avons déja dit que „ l'autorité le devoit emporter au-dessus de celles des autres Peres, les Theologiens conviennent que S. Augustin est celuy auquel on se „ doit le plus arrester. Car non seulement tous „ les Peres, & tous les Docteurs qui sont venus „ depuis luy, mais les Papes mesmes, & les assemblées des autres Evêques ont tenu sa doctrine touchant la grace pour certaine & pour „ Catholique, & ils ont cru que c'estoit une „ suffisante preuve de la verité d'un sentiment, „ de sçavoir que ce Saint l'avoit enseigné.

II. VERITE'.

Dieu est le maistre absolu des cœurs, & nulle creature, ny l'homme mesme, ne peut empécher que Dieu ne le convertisse, & ne le sanctifie si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification.

Ce sont les propres paroles de l'Auteur dans le 3. Eclaircissement n. 21. Et il ne pouvoit marquer plus expressément, qu'il reconnoît pour tres-vray ce que S. Augustin a si fortement établi en divers endroits:

De Cor. & Gr. c. 14. *Que lors que Dieu veut sauver, nul libre arbitre de l'homme ne luy resiste.* DEO *volenti salvum facere, nullum hominis resistit arbitrium.*

Ibid. *Que quoi qu'il soit en la puissance de l'homme qui*

i veut ou qui ne veut pas, de vouloir ou de ne s vouloir, cela n'empéche pas la volonté de ieu ny ne surmonte sa puissance. CHAP. VIII.

Que Dieu fait tout ce qu'il veut par les volonz des hommes mesmes, parce qu'on ne peut uter qu'il n'ait une puissance toute puissante de muer les cœurs des hommes, & de les porter il luy plaît. Ibid.

Qu'il a plus en sa puissance les volontez des mmes, qu'eux-mesmes n'ont leurs propres olontez en leur pouvoir. Ibid.

Que par une puissance interieure & secrette, dmirable & ineffable, il produit dans les cœurs es hommes non-seulement les veritables lumie:s, mais mesmes les bonnes volontez. De Gr. Christ. c. 24.

Qu'il n'y a point de cœur, quelque dur qu'il it, qui rejette cette grace que Dieu par sa ure liberalité repand secrettement dans le cœur es hommes, parce que son premier effet & pour quel Dieu la donne, est d'oster la dureté du xur. De Præd. SS. c. 8.

Voilà comment *Dieu est le maistre absolu es cœurs.* Et cette verité est si clairement enermée dans l'idée d'un Dieu infiniment puiſint, que les payens mesmes ne l'ont pas ignoée, comme il paroist par beaucoup d'endroits l'Homere, & par ces vers du Poëte Latin.

Ponuntque ferocia Pœni
Corda, volente Deo.

III. VE-

CHAP. VIII.

III. VERITÉ.

La grace de JESUS-CHRIST est toûjours efficace, ou absolument, ou en quelque maniere : absolument, quand elle est proportionnée à la concupiscence : en quelque maniere, quand elle est en un moindre degré que la concupiscence, parce qu'elle en diminue toûjours l'effort.

Il enseigne le premier dans son Traité Discours 13. n. 28. « La delectation de la grace » sans rapport à aucun plaisir emporte INFAILLIBLEMENT le consentement de la volonté ; » mais il n'en est pas de mesme des plaisirs de la » concupiscence. Ces plaisirs considerez en eux-» mesmes, & sans rapport à d'autres plaisirs » actuels, ne sont point toûjours invincibles. » La lumiere de la raison condamne ces plaisirs : » les remords de la conscience en donnent de » l'horreur : on peut d'ordinaire suspendre son » consentement. Ainsi la grace de JESUS-CHRIST » est plus forte que la concupiscence. On peut » l'appeller grace victorieuse, parce qu'elle est » toûjours la maistresse du cœur, lors que son » impression est égale à celle de la concupiscence. » Car lors que la balance de nostre cœur est par-» faitement en équilibre par les poids égaux des » plaisirs contraires, le plaisir le plus solide & le » plus raisonnable l'emporte toûjours à cause » que la lumiere favorise son efficace, & que les remords

remors de la conſcience s'oppoſent à l'action « CH.
du faux plaiſir. » « VIII.

Et dans le 1. Eclairciſſement n. 13. *Que toutes les graces auxquelles les hommes reſiſtent, ſont celles qui ne ſont point proportionnées à la force actuelle de la concupiſcence.* D'où il s'enſuit qu'ils ne reſiſtent pas à celles qui y ſont proportionnées.

Et il enſeigne le ſecond dans ce meſme Diſcours n. 19. « S'il eſt donc vray que le plaiſir produiſe naturellement l'amour, & que ce ſoit comme un poids, qui fait pancher l'ame vers le bien qui le cauſe ou qui ſemble le cauſer; il eſt viſible que la grace de Jeſus-Chriſt, ou la grace de ſentiment eſt efficace par elle-meſme. Car encore que la délectation prévenante, lors qu'elle eſt foible, ne convertiſſe pas entierement le cœur de ceux qui ont des paſſions trop vives: neanmoins elle a toûjours ſon effet, en ce qu'elle porte toûjours vers Dieu. Elle eſt toûjours efficace en quelque maniere: mais elle ne fait pas toûjours tout l'effet qu'elle pourroit faire, à cauſe que la concupiſcence s'y oppoſe. »

Je reſerve à un autre lieu à éclaircir les difficultez, qui regardent cette matiere de la grace. Il eſt vray qu'en quelques autres lieux il ſemble détruire ce qu'il établit icy. Mais c'eſt ce que l'on examinera dans le livre ſuivant. Cependant par la regle qu'il établit en beaucoup de lieux, ces paſſages-cy, qui ſont *contraires au*

E *prejugé,*

CHAP. VIII. *prejugé*, qui nous porte à favoriser les Pelagiens, le doivent emporter sur d'autres, où il paroistroit les favoriser.

IV. VERITE'.

La grace de Jesus-Christ, qui est necessaire pour faire le bien, n'est pas donnée à tous les hommes.

Il reconnoist que la grace de Jesus-Christ, qu'il appelle *la delectation prévenante*, nous est necessaire pour faire le bien, sur tout au regard de ceux qui ne sont pas justifiez: *Aprés le peché*, dit-il, *la grace de la delectation est necessaire à l'homme pour contrebalancer l'effort continuel de la concupiscence.* Et encore plus clairement dans les Meditations Chrestiennes.

Traité 2. Disc. n. 30.

Medit. XIV. n. 8.

„ Dans l'estat miserable où l'homme est reduit, „ les pecheurs ne peuvent aimer le vray bien uniquement par raison, quoi que le vray bien „ doive estre aimé de cette sorte. Ayant la concupiscence à vaincre, il faut que Dieu répande „ dans leur ame quelque grace de sentiment, „ pour determiner comme par instinct vers „ le vray bien, le mouvement dereglé de leur „ cœur. Il faut que Dieu inspire en eux une sainte „ concupiscence, pour contrebalancer la concupiscence criminelle. „

Cependant il suppose par tout, que la grace n'est pas donnée à tous les pecheurs, & c'est une des raisons qu'il apporte, pour monstrer que

que Dieu n'agit point dans la distribution de ses graces par des volontez particulieres. « Car si cela estoit, dit-il, comme il veut generalement que tous les hommes soient sauvez, & que tous les pecheurs se convertissent, il n'y en auroit point à qui il ne donnast les graces necessaires pour leur salut & pour leur conversion, s'il agissoit par des volontez particulieres. Or il est bien certain que cela n'est pas. Donc Dieu n'agit point dans la distribution de la grace par des volontez particulieres. » C'est un de ses plus grands argumens contre les volontez particulieres de Dieu dans l'ordre de la grace. CHAP. VIII.

Voicy encore un autre endroit où il reconnoist, que Dieu ne donne point de grace aux endurcis, & que c'est la cause de leur endurcissement. « Si Dieu, dit-il, vouloit que de certaines terres demeurassent steriles, il n'auroit qu'à cesser de vouloir que la pluie les arrosast. De mesme, si Dieu veut que les cœurs de certains pecheurs demeurent endurcis, comme il suffit que la pluie de la grace ne les arrose point, il n'a qu'à les laisser à eux-mesmes; ils se corrompent assez. » *Traité. 1. Ecl. n. 17.*

Mais il fait entendre plus clairement, que la grace n'a pas esté donnée à tous les hommes, en répondant dans son 1. Eclairc. à cette objection, *Que les Saints de l'ancien Testament n'ont point reçû la grace en consequence des desirs*

 de

CHAP. VIII. *de l'ame de Jesus-Christ, parce que cette sainte ame n'estoit point encore.*

Car il y répond en deux manieres, qui toutes deux supposent, que la grace n'est point donnée à tous les hommes.

La 1. est, que Dieu a pû alors donner la grace dans la vûe des prieres que luy devoit » faire son Fils. " Car tout ce qui doit arriver » dans tous les temps, est également present à » Dieu. Ainsi comme Dieu aime son Fils, & » qu'il sçait que son Fils aura de tels desirs À L'E- » GARD DE SES ANCESTRES ET DE CEUX DE » SA NATION..... il semble qu'il doive accom- » plir les desirs de ce Fils avant qu'ils aient esté » formez, afin que les élûs qui ont precedé sa » naissance, & qu'il a acquis par le merite de son » sacrifice, luy appartiennent aussi particuliere- » ment que les autres. „ N'est-ce pas supposer que ces desirs futurs de Jesus-Christ n'auroient regardé que *ses ancestres & ceux de sa nation*; au lieu qu'ils auroient dû regarder tous les hommes, si tous les hommes avoient eu les graces dont il est seul, selon le Systême, la cause occasionnelle.

La 2. réponse est, que quand Dieu auroit donné les graces avant Jesus-Christ par des volontez particulieres, on n'en pourroit pas conclure, qu'il les donne encore de la mesme » sorte. " Car c'est qu'alors la necessité de l'or- » dre le demandoit: la cause occasionnelle selon

lon l'ordre ne pouvoit estre si-tost établie: les « CHAP élûs estoient en tres petit nombre. Mais pre- « VIII. sentement que la pluie de la grace est generale « par toute la terre; qu'elle ne tombe point com- « me autrefois SUR UN TRES PETIT NOMBRE « D'HOMMES D'UNE NATION CHOISIE; que « Jesus-Christ peut ou doit estre établi cause « occasionnelle des biens qu'il a meritez à son « Eglise, quelle raison a-t'on de croire que Dieu « fasse encore autant de miracles, qu'il nous « donne de bons sentimens. „ Et plus bas, « *La* « *grace en ces temps-là estoit extrémement rare.* «

V. VERITE.

La grace n'est point necessaire pour pécher, c'est à dire, qu'il n'est point necessaire que celuy qui transgresse les commandemens de Dieu, ait eu des inspirations & des mouvemens de grace, afin que cette transgression luy soit imputée à peché.

C'est une suite évidente de ce que nous venons de voir qu'il a reconnu, qu'avant Jesus-Christ *la pluie de la grace ne tomboit que sur un tres petit nombre d'hommes d'une nation choisie.* Car il est sans doute qu'il ne croit pas, que les reprouvez de ces nations infidéles, à qui Dieu ne donnoit point de graces, *les laissant marcher dans leurs voies*, comme dit saint Paul, en retirassent cét avantage, qu'ils ne seront point punis de Dieu pour tous les crimes qu'ils ont commis.

les pechez ils proviennent du libre arbitre de « ceux qui sont reprouvez & abandonnez de la « grace : & c'est avec raison que les pechez qu'ils « commettent leur sont imputez, parce que « c'est par leur libre arbitre qu'ils tombent dans « tel ou tel peché. » «

Comme j'ay plus de choses à dire sur la derniere des veritez reconnues par l'Auteur, je la reserve pour un chapitre à part.

CHAPITRE IX.

VI. VERITE

Reconnue par l'Auteur du Systême.

CE qui met de la difference entre les hommes au regard de la grace n'est point dans les hommes, mais en Dieu; & on ne peut dire le contraire sans tomber dans l'erreur des Pelagiens ou des Semipelagiens.

C'est ce que l'Auteur fait entendre d'une maniere fort étendue en répondant à une objection qu'il se propose dans son 3. Eclaircissement. Cét endroit est si important, que je croy le devoir rapporter presque tout entier en y faisant quelques reflexions.

L'Auteur. Les Peres, dit-on, & S. Au- « gustin principalement ne veulent point qu'on « cherche de raison touchant le choix, que Dieu « fait de ses élûs. Je prétens que cela n'est pas «

CHAP. IX. „ vray, & que la seule chose que S. Augustin „ demande, est que le choix de Dieu ne soit „ point fondé sur nos merites naturels ; bien „ loin de vouloir que l'on n'ait point recours à „ la sagesse & à la science de Dieu pour rendre „ raison de son choix.

Reflexion. Il y a de l'équivoque dans les mots de *sagesse & de science de Dieu*, & nous ferons voir ailleurs, qu'il les prend tout autrement que S. Augustin. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit presentement.

„ L'Auteur. Pour bien comprendre tout „ cecy, il faut sçavoir que les ennemis de la gra„ce & de la prédestination gratuite, ont toû„jours fait ce raisonnement, qui entre naturelle„ment dans l'esprit, & auquel il me paroist évi„dent, qu'on ne peut répondre par raison qu'en „ se servant des principes que j'ay établis.

Reflexion. Ce n'est point encore dequoi il s'agit, si ses principes sont plus propres pour répondre *par raison* aux ennemis de la grace & de la prédestination gratuite. Nous en parlerons ailleurs. Mais on n'a besoin que de remarquer, qu'il reconnoist que c'est estre dans l'erreur, que d'estre *ennemis de la grace & de la prédestination gratuite*, & de prendre garde en quoi il met luy-mesme l'erreur de ces ennemis *de la grace & de la prédestination gratuite* ; c'est à dire, des Pelagiens & des Semipelagiens.

L'Au-

L'Auteur. Voicy leur raisonnement. Il « n'y a point de choix à faire où il n'y a point « d'inégalité ni de difference. Or Dieu dans la « distribution de ses graces fait choix des uns « plûtost que des autres. Donc il y a des person- « nes, que Dieu juge plus dignes de la grace, « ou plus propres à la recevoir que quelques « autres. Dieu veut que tous les hommes soient « sauvez : il veut qu'ils soient tous éclairez de « la lumiere de la foy. Or tous ne sont pas « sauvez : l'Evangile n'a pas mesme esté presché « à tous. Donc il y a inégalité ou quelque dif- « ference parmi les hommes : car s'il y avoit en- « tre eux une égalité parfaite, puisque Dieu les « veut tous éclairer, tous auroient du moins le « don de la foy. Or cette difference ne peut ve- « nir que du bon ou du mauvais usage de la li- « berté. Donc c'est l'homme qui se discerne en « ce sens, qu'il merite en quelque maniere la « grace. Car enfin il est plus juste, ou du moins « plus raisonnable, que Dieu donne sa grace à « ceux qui sont le mieux disposez à la recevoir, « & plus en estat d'en profiter que les autres ; à « ceux qui font actuellement meilleur usage de « leur liberté, qui font quelques efforts pour « acquerir la vertu ; & qui ont le plus d'amour « pour l'ordre, la verité, & la justice, qu'à ceux « qui ne font nul usage de leur liberté, & qui « suivent aveuglement les mouvemens de leurs « passions. Donc la grace ne prévient point nos «

CHAP. IX.

CHAP. IX. „ volontez: Car Dieu agit toûjours avec plus „ de sagesse & de raison qui se puisse. Il attend „ pour nous secourir, que nous fassions l'usage „ que nous devons & que nous pouvons faire de „ nostre liberté. C'est pour cela qu'il nous a faits „ libres, nostre salut est entre nos mains, la ne„ cessité d'une grace prévenante ruine le libre „ arbitre, & rend inutile les exhortations & les „ conseils de Jesus-Christ. C'est à la grace à nous „ faire agir, mais c'est à nous à vouloir, c'est „ à nous à prier, c'est à nous à commencer. „ Et il met à la marge. Voiez S. Augustin *l.* 1. *ad Bonif. c.* 19. *& l.* 2. *c.* 8. & ailleurs.

Reflexion. Il ne nous auroit pas dû renvoier à S. Augustin, s'il n'avoit eu dessein de nous faire entendre, qu'il prend les sentimens de ces heretiques, & les sentimens des Catholiques que ce Pere leur oppose, dans le mesme sens où ce Pere les a pris: c'est à dire, qu'il doit entendre comme S. Augustin; *Que la grace ne nous est point donnée selon nos merites*, & qu'elle nous seroit donnée selon nos merites, s'il y avoit en nous un commencement de bonne volonté, qui ne fut pas l'effet de la grace. Ecoutons donc ce que dit ce Saint sur cela dans les lieux ausquels il renvoie.

Dans le liv. 1. au Pape Boniface ch. 19. il dit que Julien sembloit avoir reconnu, que *c'est la grace qui nous fait faire*, mais qu'il pretendoit en mesme temps, que *c'est*

à nous à vouloir, à prier, à commencer. Et en cela l'Auteur de ce Traité represente fort bien l'erreur de ce Pelagien que S. Augustin refute dans ces 4. livres au Pape Boniface. Mais comment ce Saint la refute-t'il? C'est en luy representant qu'il en revenoit par là à ce que Pelage avoit esté obligé de condamner dans le Concile de Palestine; *Que la grace nous est donnée selon nos merites.* Et que croit-il necessaire, afin que la grace nous soit pas donnée selon nos merites? Juge-t'il que c'est assez pour cela que nous ne puissions *ny vouloir, ny prier, ny commencer*, sans une grace qui ne nous feroit pas *vouloir, prier, commencer*, mais qui nous donneroit seulement le pouvoir *de vouloir, de prier, de commencer*, en laissant à nostre liberté de le faire, ou de ne le pas faire? On se peut assurer sans peine que ce n'est point cela que S. Augustin oppose à ce Pelagien comme la verité Catholique contraire à leur heresie; mais que ce qu'il soûtient contre luy, est qu'au regard du premier commencement de la bonne volonté, aussi-bien qu'au regard de la volonté plus pleine & plus parfaite, par laquelle nous faisons les bonnes œuvres, nous avons besoin d'une grace qui nous fasse *vouloir, commencer, prier*, comme nous en avons besoin d'une qui nous *fasse faire* les bonnes œuvres: & qu'il n'y a que cela qui puisse faire dire veritablement; *Que la*

CHAP. IX.

CHAP. IX. *grace n'est point donnée selon nos merites.* Cela paroist par les passages qu'il oppose à Julien.

L'un est l'exemple de la conversion de S. Paul joint à ces paroles de JESUS-CHRIST dans S. Jean 6. 66. *Nemo potest venire ad me, nisi ei datum fuerit à Patre meo. Personne ne peut venir à moy* (c'est à dire croire en moy) „ *s'il ne luy est donné par mon Pere.* " Est-ce, „ dit-il, que cela est donné de Dieu à celuy „ qui vouloit déja? Ou plustost n'est-il pas „ certain que cela nous marque, que la volon- „ té mesme est excitée (c'est à dire donnée) „ par la grace d'enhaut, comme elle le fut à „ S. Paul; lors mesme qu'on a tant d'éloigne- „ ment de la Foy que l'on se porte jusques à „ la persecuter.

L'autre est du mesme Evangile 6. 44. *Personne ne peut venir à moy, si mon Pere qui m'a* „ *envoyé ne l'entraisne.* " Il ne dit pas, remar- „ que ce Saint, *s'il ne le conduit*, ce qui pour- „ roit estre dit de celuy qui voudroit déja y „ aller; mais, *s'il ne l'entraisne.* Or on ne peut „ dire de celuy qui voudroit y aller, qu'il est „ entraisné. Cependant nul ne vient à JESUS- „ CHRIST, qui n'y veuille aller. L'homme donc „ est entraisné d'une admirable maniere par ce- „ luy qui sçait agir de telle sorte dans le fond „ des cœurs, qu'il fait, non que les hommes „ croyent sans le vouloir, ce qui est impossible; „ mais qu'ils veuillent croire, ne le voulant „ pas auparavant. „

Ce

Ce passage est un de ceux qui sont rappor- CHAP.
tez dans l'excellent Ecrit de Clement VIII. IX.
sous ce titre qui est le 6. des 15. dans lesquels il a ramassé toute la doctrine de S. Augustin touchant la grace. *Per hanc gratiam secundùm Augustinum agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.*

C'est donc en ce sens qu'il faut prendre ce que l'Auteur du Traité dit avoir esté le sentiment des Pelagiens, & en quoi ils estoient contraires à la doctrine de l'Eglise, puisqu'il veut que nous apprenions l'un & l'autre de ce qu'en dit S. Augustin dans le 1. livre au Pape Boniface ch. 19. Et ainsi l'Auteur doit avouer que la doctrine de l'Eglise contraire à celle des Pelagiens, & que ces heretiques combattoient par des raisons fort plausibles, est que nous avons besoin pour vouloir & pour commencer, d'une grace qui nous fasse vouloir & commencer, semblable à celle dont nous avons besoin pour *faire*, qui est la grace qui *fait faire*, & que S. Paul a établi l'un & l'autre par ces divines paroles : *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere pro bona voluntate. C'est Dieu qui par sa bonne volonté produit en vous le vouloir & le faire.*

L'AUTEUR. Ces raisonnemens sont si plau- «
sibles, & entrent si facilement dans l'esprit, «

que

CH. IX. „ que l'on eſt naturellement pelagien. On parle „ le langage de l'Egliſe, lors qu'on eſt ſur ſes „ gardes, qu'on ſent actuellement ſa foibleſſe, „ & qu'on ſe ſouvient que la grace n'eſt point „ donnée ſelon nos merites. Mais lors que c'eſt „ la nature qui fait parler, on ne manque gue- „ res de dire des choſes qui la favoriſent, & „ qui la relevent. „

REFLEXION. Tout cela n'eſt que trop vray, & eſt fort judicieuſement remarqué. Mais pour éviter qu'on ne ſoit pelagien ſans y penſer, ce n'eſt pas aſſez de ſe ſouvenir, *Que la grace n'eſt pas donnée ſelon nos merites*, ſi on n'entend cette verité Catholique dans le ſens que l'Egliſe l'a entendue en combattant les Pelagiens: & c'eſt ſans doute ce que l'Auteur a ſuppoſé, puiſque ce ne peut eſtre que pour cela qu'il nous renvoie à S. Auguſtin dans ſes livres au Pape Boniface, où il marque tres-diſtinctement, comme nous venons de voir, quel eſt le veritable ſens de cette maxime Catholique.

Il parle enſuite des Peres Grecs. Mais ayant rapporté ce qu'il en dit dans la 1. *verité*, je n'ay pas beſoin de le repeter icy.

„ L'AUTEUR. Comme nous ſentons toû- „ jours que nous ſommes libres, & que nous „ ne penſons pas toûjours aux preuves que „ l'Ecriture nous donne de la neceſſité de la „ grace, il eſt difficile de ne rien dire contre la „ grace à l'avantage de la liberté. „ RE-

Reflexion. Cela suppose necessairement que l'Auteur conçoit la grace qui nous est necessaire pour faire le bien, comme S. Paul nous la represente lors qu'il dit : *Que c'est Dieu qui produit en nous le vouloir & le faire selon qu'il luy plaist.* Car pour ceux qui la concevroient comme nous donnant seulement le pouvoir de *faire* si nous le voulons, sans faire que nous le voulions, de sorte qu'elle ait effet ou n'ait pas d'effet selon qu'il plaist au libre arbitre, il faudroit qu'ils eussent perdu le sens, s'ils apprehendoient que la necessité de cette sorte de grace portast prejudice à leur liberté.

L'Auteur. « Comme nous sçavons que « Dieu agit toûjours raisonnablement & sage- « ment, nous voulons trouver mesme dans les « élus la raison de leur élection. »

Reflexion. L'Auteur juge donc que c'est une erreur voilée du pretexte de la sagesse de Dieu, de vouloir qu'il y ait quelque chose dans les élus, qui ait porté Dieu à les élire à la vie éternelle. On ne peut donc dire qu'il ne les ait élus qu'ensuite de la prévision de leurs merites : puisque si cela estoit il y auroit eu quelque chose en eux qui auroit esté la raison de leur élection.

L'Auteur. « Comme on ne peut point dire « que les conseils & les exhortations soient inuti- « les on pense sans reflexion qu'il depend entiere- « ment de nous de les suivre. »

Re-

CHAP. IX. REFLEXION. C'est donc encore une erreur où l'on tombe aisement & dont nous nous devons garder, de croire qu'il depende entierement de nous de suivre les exhortations qu'on nous fait. Or cela seroit ainsi, si elles estoient toutes accompagnées d'une grace qui nous donneroit pouvoir de les suivre, & qui auroit effet ou n'auroit pas d'effet selon qu'il plairoit à nostre volonté. Nous devons donc prendre garde que la pente qu'on a naturellement au pelagianisme, ne nous fasse prendre une grace de cette sorte pour la vraie grace de JESUS-CHRIST.

„ L'AUTEUR. Enfin de quelque costé „ qu'on regarde les sentimens des Pelagiens, on „ trouve qu'ils sont assez conformes à la raison; „ & parce qu'ils flattent agreablement nostre „ orgueil & nostre amour propre, il est difficile „ qu'on ne lâche quelques paroles qui les favo- „ risent. „

REFLEXION. On est bien obligé à l'Auteur de nous avoir donné un avis si important. Nous avons tous besoin de nous l'appliquer: & ce seroit luy faire tort que de douter qu'il ne se croie capable de tomber dans cette faute aussi-bien qu'un autre.

„ L'AUTEUR. Les ennemis de la grace se „ croiant donc si forts en raisons, accusoieut „ S. Augustin de nier la liberté, de faire tout „ dépendre du destin, de mettre en Dieu acception

ception de personnes, & de rendre inutiles « CHAP.
les predications & les conseils. Ils luy de- « IX.
mandoient sans cesse raison du choix de Dieu, «
puisqu'il ne vouloit point que la raison de «
son choix fust l'inégalité ou la difference des «
volontez, & que ce ne pourroit estre l'iné- «
galité des natures. „

REFLEXION. Bien loin qu'on eust pû dire des Pelagiens, *qu'ils estoient forts en raisons*, on auroit dû dire, qu'il falloit qu'ils fussent fous & insensez pour accuser les Catholiques, *de nier la liberté*, *de faire tout dépendre du destin*, *de mettre en Dieu acception des personnes*, *& de rendre les predications inutiles*, si les Catholiques n'eussent soûtenu contre eux, que la necessité d'une grace soûmise au libre arbitre, & qui a effet ou n'a pas d'effet, selon qu'il plaist à la volonté. Et les Catholiques de leur costé n'eussent pas esté sages, si au cas qu'ils n'eussent soûtenu comme necessaire pour faire le bien, qu'une grace de cette nature, ils n'eussent pas ruiné ces vaines accusations par cette unique réponse: Que la necessité de la grace que l'Eglise leur vouloit faire connoistre, n'avoit garde de *ruiner le libre arbitre*, ny *de faire tout dépendre du destin*, ny *de mettre en Dieu acception de personnes*, ny *de rendre les exhortations inutiles*, puis qu'elle estoit donnée à tout le monde, & qu'il dépendoit du libre arbitre de ceux à qui elle estoit donnée, d'en user

Chap. IX. user ou de n'en pas user. Or nous allons voir que l'Auteur n'a garde de dire, que ce soit cela que S. Augustin leur ait répondu, en soûtenant contre eux la cause des Catholiques.

„ L'Auteur. Mais S. Augustin de son costé „ s'en tenoit à l'Ecriture. Il répondoit que la „ grace n'estoit point donnée selon nos merites: „ que l'homme ne pouvoit se discerner: que „ non seulement il ne pouvoit faire le bien sans le „ secours de la grace, que mesme il ne pouvoit „ vouloir le faire: que le cœur de l'homme est „ dans les mains de Dieu, qu'il en dispose com„ me il luy plaist, & que de nous-mesmes nous „ ne pouvons pas seulement former une bonne „ pensée. Enfin qu'il n'estoit point obligé de „ rendre raison du choix des élûs, parce que les „ jugemens de Dieu sont impenetrables. „

Reflexion. On ne sçauroit donner une plus avantageuse approbation à la doctrine de S. Augustin, que celle qu'y donne icy l'Auteur du Systéme. Il reconnoist qu'en soûtenant la cause de l'Eglise contre les Pelagiens, il s'en *est tenu à l'Ecriture*, c'est à dire, qu'il ne les a point combattus *par les discours persuasifs d'une sagesse humaine*, mais par les armes divines de la parole de Dieu.

Il marque les principales maximes, que ce saint Docteur a tirées de l'Ecriture, & ausquelles il s'est tenu attaché, pour ne rien dire qu'aprés l'Ecriture.

la

La 1. est ; *Que la grace n'est point donnée selon nos merites.* J'ay déjà monstré comment cela se doit entendre selon S. Augustin, par les lieux mesmes où l'Auteur nous a renvoiez. Voici encore ce qu'il en dit dans la lettre à Vital. Il met ces trois articles-cy entre les 12. qu'il dit appartenir à la Foy Catholique. "4. Que la grace de Dieu n'est pas donnée à tous les hommes, 5. Que c'est par une misericorde toute gratuite qu'elle est donnée à ceux à qui elle est donnée. 6. Que c'est par un juste jugement de Dieu, qu'elle n'est pas donnée à ceux à qui elle n'est pas donnée." Et voici ce qu'il dit pour les confirmer. "Comment peut-on dire, que Dieu trouve dans la volonté de l'homme quelque merite, à quoy il puisse avoir égard dans la dispensation de sa grace, puis qu'il arrive tres souvent, que n'y ayant aucune difference du costé de la volonté & du merite entre ceux à qui il donne sa grace, & ceux à qui il ne la donne pas, il ne la donne point aux uns par un juste jugement, afin que les autres à qui elle est donnée, conçoivent par là combien est gratuite la misericorde que Dieu exerce sur eux." CHAP. IX.

La 2. maxime est, *Que l'homme ne sçauroit se discerner.* "*Car qui est-ce*, dit S. Paul, *qui met de la difference entre vous?* Et s'il ajoûte ensuite (dit S. Augustin) *Qu'avez vous que vous n'ayez reçû?* c'est parce qu'un homme, De Præd. SS. c. 5.

qui

CHAP. IX. » qui s'enfle & qui s'éleve au-dessus d'un autre, » auroit pû dire ; c'est ma foy, c'est ma justice, » ou quelque autre chose semblable qui fait cette » difference. C'est donc pour prévenir ces pen- » sées que cét excellent Maistre nous a dit, *qu'a-* » *vez vous que vous n'ayez reçû?* Et de qui reçû? » Si ce n'est de celuy, qui par le don que vous » avez reçû de luy, a fait *la difference* entre » vous & celuy à qui IL N'A PAS DONNE LA » MESME CHOSE. Il n'y a donc rien si opposé à » ce sentiment du grand Apostre, que de se glo- » rifier de ses propres merites, comme si on les » tenoit de soy-mesme, & non pas de la grace : » Je dis de cette grace, qui fait la difference des » bons d'avec les méchans, ET NON PAS DE » CELLE QUI PEUT ESTRE COMMUNE AUX » BONS ET AUX MECHANS.

La 3. Maxime est, *Que non seulement nous ne sçaurions faire le bien sans le secours de la grace, mais que mesme nous ne pouvons le vouloir faire.* C'est ce qui détruit le dernier retranchement des Pelagiens, qui a esté embrassé depuis par les Semipelagiens ; qui est de s'imaginer que c'est assez donner à la grace, que d'avoüer que *c'est à la grace de nous faire agir, mais que c'est à nous à vouloir & à commencer.* Et c'est ce » que S. Augustin détruit " par ce passage de » l'Apostre : *C'est Dieu qui par sa bonne volonté* » *produit en vous & le vouloir & le faire*, & par » plusieurs autres de cette sorte, qui nous mar-

quent

quent le prix & la force de cette grace de Dieu, « CHAP.
qui ne nous est donnée en consideration d'au- « IX.
cun merite, mais qui PRODUIT LE MERITE «
EN NOUS, LORS QU'ELLE NOUS EST DON- «
NEE, & qui prévient la bonne volonté, qu'elle «
ne trouve jamais dans le cœur, puis que C'EST «
ELLE QUI L'Y PRODUIT. » Et c'est en cela, «
dit ce saint Docteur, que consistoit le principal different entre les Pelagiens & les Catholiques touchant la grace de Dieu : *Utrum hæc gratia præcedat aut subsequatur hominis voluntatem, hoc est, ut planiùs id eloquar, utrum ideò nobis detur quia volumus, an per ipsam Deus etiam hoc efficiat ut velimus.* « SI LA «
GRACE prévient, ou si elle suit la volonté de «
l'homme : ou, pour dire la chose encore plus «
clairement, si la grace nous est donnée, parce «
que nous le voulons, ou si le vouloir mesme «
est une chose que Dieu opere en nous par la «
grace. » L'Auteur du Systéme reconnoist, «
que selon S. Augustin l'affirmative est le sentiment de l'Eglise opposé à celuy des Pelagiens, & c'est aussi une des veritez dont le Pape Clement VIII. fit le 9. de ses articles dans son excellent Ecrit. *Hæc gratia efficax secundùm S. Augustinum est prævia non pedissequa : datur enim, non quia volumus, sed ut velimus : adeoque per ipsam efficit Deus, nedùm ut operemur, sed etiam ut velimus :* Ce que ce Pape prouve par 12. passages de S. Augustin.

La

CHAP. IX. La 4. maxime est: *Que le cœur de l'homme est entre les mains de Dieu, qu'il en dispose comme il luy plaist, & que de nous-mêmes nous ne pouvons pas seulement avoir une bonne pensée.* C'est en effet à quoy *s'en est tenu* S. Augustin parce qu'*il s'en tenoit à l'Ecriture.* Et il a conclu delà, *Qu'il y avoit autant de folie que d'impieté, de douter que Dieu ne puisse changer les mauvaises volontez des hommes, & convertir au bien celles qu'il veut, quand il veut, & où il veut.* Il en a conclu, que Dieu nous fait croire en produisant en nous le mouvement même de la volonté par lequel nous voulons croire, *parce que nostre cœur est entre ses mains*, & qu'il en dispose comme il luy plaist. Il en a conclu; " Qu'on " ne peut dire, qu'en vain Dieu nous veut " faire misericorde si nous ne le voulons, parce " qu'il est indubitable que nous le voulons " quand il nous fait misericorde, puisque c'est " en cela qu'il nous fait misericorde, en ce qu'il " nous fait vouloir, & qu'estant le maistre de " nostre cœur il en dispose comme il luy plaist " par une facilité toute puissante." Enfin il a " conclu de là. " Que quand la volonté des " hommes est necessaire pour l'accomplisse- " ment de ce que Dieu a resolu, il sçait la por- " ter où il luy plaist par cette force admirable " & inexplicable, par laquelle il opere mesme le " VOULOIR en nous; & que ce seroit une étrange

Enchir. c. 98.

De Præd. ss. c. 2. & 14.

Lib. 1. ad Simp. qu. 2.

Ep. ad Vit.

De Præd. ss. c. 20.

étrange absurdité, de s'imaginer que ce n'est « CH.
qu'en ce qui regarde les royaumes de la « IX.
terre, & non pas quand il s'agit de nous «
faire acquerir celuy du ciel, qu'il use en- «
vers qui il veut du pouvoir qu'il a de dis- «
poser comme il luy plaist de la volonté des «
hommes. » «

La derniere maxime, est, *Qu'on n'est point obligé de rendre raison du choix des élus; parce que les jugemens de Dieu sont impenetrables.* Il reconnoist, que *S. Augustin dit en cent endroits que les jugemens de Dieu sont impenetrables. Mais c'estoit*, dit-il, *pour faire taire les ennemis de la grace, qui vouloient que la raison de nostre choix fust en nous.* On en demeure là pour le present. On examinera en un autre endroit ce qu'il dit en suite. Mais on se contente qu'il avoue icy, que c'est estre *ennemy de la grace*, que de chercher dans l'homme les raisons du choix que Dieu fait de l'un plustost que de l'autre pour la distribution de ses graces, & pour la destination à la gloire; & que si ces raisons se trouvoient dans l'homme, ce seroit en vain que S. Paul se seroit écrié: *Que les jugemens de Dieu sont impenetrables, & ses voies incomprehensibles!*

CHA-

CHAPITRE X.

La doctrine de S. Prosper dans son Poëme de la Grace approuvée par l'Auteur du Systême.

JE pensois ne rien dire davantage des veritez de la grace que l'Auteur du Systême a reconnues. Mais ayant trouvé que dans la 3. Edition de son Traité de la Nature & de la Grace il le finit par des vers du Poëme de S. Prosper traduit en François, j'ay cru que le public seroit bien aise de les voir icy avec quelques reflexions. Les voicy donc comme il les rapporte & avec le même titre.

„ S. Prosper dans son Poëme de la
„ Grace 2. partie ch. 14.

C'est elle qui suivant son immuable loy,
Seme en l'esprit ce grain d'où doit naistre la foy,
Luy fait prendre racine, & par ses douces flâmes
Fait pousser puissamment son germe dans nos ames.
C'est elle qui d'enhaut veille pour le nourrir,
Qui le garde sans cesse, & qui le fait meurir.
Elle a soin que l'yvraye, ou les âpres épines,
N'étouffent en croissant ces semences divines,
Qu'un vent de complaisance, un souffle ambitieux
Ne renverse l'épy qui monte vers les Cieux;

Que

Que le torrent bourbeux des charnelles delices Ch.
Ne l'entraîne avec ſoy dans le gouffre des vices; x.
Qu'un lâche amour de l'or ne le ſeche au dedans
Par l'inviſible feu de ſes deſirs ardens;
Ou que lors qu'élevé ſur ſa tige ſuperbe
Il dédaigne de loin la baſſeſſe de l'herbe,
Un tourbillon d'orgueil comme un foudre ſoudain
Ne luy donne en ſa chûte une honteuſe fin.

L'Auteur du Traité ne dit point quel deſſein il a eu en rapportant ces beaux vers. Mais on ne peut douter qu'il n'ait témoigné par là qu'il en approuvoit la doctrine. C'eſt donc entrer dans ſon eſprit que de la faire mieux comprendre, en rapportant ce qui precede ces vers, & ce qui a donné ſujet à ſaint Proſper de décrire en ces termes l'operation de la Grace. Cela eſt neceſſaire, puiſque la *grace* n'eſt pas nommée dans les vers qu'il rapporte, & qu'il faut deviner que c'eſt de la grace que ce Saint parle.

Il avoit propoſé dans le chap. 10. la doctrine des Semipelagiens qu'il avoit deſſein de combattre comme eſtant contraire à la doctrine Catholique. Il avoit dit; « Que ſelon eux la grace de Jesus-Christ eſt de telle « nature, qu'elle appelle & qu'elle invite gene- « ralement tous les hommes, & que ſans en ex- « clure aucun elle les veut ſauver tous; mais « que chacun par ſon libre arbitre obeit à la voix «

CH. X. „ de Dieu qui l'appelle, & que l'esprit humain „ se meut & se porte par son choix vers cette lu„ miere qui luy est offerte, laquelle ne se retirant „ de personne, n'aide neanmoins & n'éclaire „ que ceux qui se disposent volontairement à „ à la recevoir.

Il les avoit refutez dans les chapitres suivans, en prouvant dans le XI. & dans le XII. par l'exemple de ceux qui n'ont jamais ouy parler des mysteres de la foy, que la grâce n'est pas donnée à tout le monde.

Il les avoit pressez par cét argument dans le „ chap. 13. “S'il est vray que Dieu veuille que „ tous les hommes generalement soient sauvez „ sans en excepter un seul, il faut necessairement „ que tout ce que veut cette volonté suprême „ & toute puissante soit accompli. Et cependant „ il est certain que tou[illegible] hommes ne sont pas „ sauvez, mais qu'il y en a une grande partie „ qui ne reçoit point la vie de la foy, & qui de„ meure plongée dans les tenebres du peché & „ de la mort. Direz vous que les mouvemens „ differens des esprits produisent cette differen„ ce entre les hommes, & qu'usant diversement „ de leur liberté, ils se mettent eux-mesmes en „ des estats si dissemblables? Ainsi la volonté „ de Dieu sera efficace ou inefficace selon qu'il „ plaira au libre arbitre de l'homme, qui sera com„ me la borne & la mesure des actions de Dieu, „ puisque ce sera en vain qu'il voudra secourir

une

une ame, si elle ne veut auparavant estre se- « CH.
courue; de sorte que la grace ne fera que sui- « X.
vre ce mouvement de la volonté qui prece- «
dera son operation dans les cœurs. «

C'est pour refuter cette réponse des Semi-pelagiens, qu'il prouve dans le chap. XIV. que la grace convertit les cœurs qui lui sont les plus opposez, non par une simple exhortation ou invitation, mais en changeant la volonté, & faisant vouloir ceux qui ne vouloient pas. « Si vous voulez, dit-il, contempler « avec un esprit calme & serein la lumiere de la « verité, considerez que quand Jesus-Christ « a soumis à son empire les peuples farouches & « les villes qui lui estoient rebelles, ce n'a pas « esté en les instruisant seulement & les attirant « par de simples inductions, & par des exhor- « tations douces & favorables, comme si la « grace estoit semblable à la loy, & qu'elle n'agist « point autrement qu'elle, mais que ç'a esté en « changeant le fond de leur cœur, en rétablis- « sant l'ame, & la renouvellant, & en formant « par une puissance de Createur & de Souverain « un vase nouveau au lieu du premier qui « estoit brisé. «

C'est ensuite de cela qu'il explique ce que fait la grace en ceux à qui on préche les veritez de la foy: Et voici ce qui precede immediatement les vers que l'Auteur a mis à la fin du Traité, & que j'ay déja rapportez.

CH. X. „ Qu'un Apostre, dit-il, parcourre toutes „ les parties du monde, qu'il préche, qu'il ex- „ horte, qu il plante, qu'il arrose, qu'il repren- „ ne, qu'il presse les hommes avec un grand „ zele, & qu'il porte le flambeau de la parole de „ Dieu par tout où il trouvera une favorable „ entrée; aprés cela neanmoins lorsqu'il s'agit „ de faire embrasser le bien à ceux qui l'écou- „ tent, ce n'est ny le Docteur, NY LE DISCI- „ PLE, mais la GRACE SEULE qui le leur „ fait embrasser, & qui fait fructifier ce qui a „ esté planté dans les ames. „ Aprés quoi il ajoûte ce qui est contenu dans les vers rapportez cy-dessus, en continuant à parler de ce que fait la grace dans le cœur des vrais fidelles.

C'est elle qui suivant son immuable loy
Seme en l'esprit ce grain d'où doit naître la foy,

Et le reste qu'on a déja vû. Par où il est clair qu'il attribue tous ces effets non à une grace soumise au libre arbitre, dont l'effet depende de son acceptation, mais à une grace qui a pour premier effet de se faire accepter par le libre arbitre en formant dans la volonté le consentement qu'elle y donne. Et c'est ce que ce Saint declare encore plus fortement dans le 16. chap. Car ayant proposé de nouveau le sentiment des Semipelagiens, voici ce „ qu'il leur oppose. “ Lors qu'en lisant quel- „ que livre, ou en écoutant quelqu'un, nous „ nous sentons émus, c'est nostre ame qui s'é- meut

ment elle-même à l'occasion des choses qu'on « CHAP
luy propose, se portant vers les unes, & se reti- « X.
rant des autres par son propre choix & par sa «
seule volonté. Mais lors que la toute-puissante «
grace de JESUS-CHRIST veut guerir une ame, «
elle agit bien d'une autre maniere. Elle-même «
forme & accomplit son ouvrage; & quoi «
qu'elle veuille faire, tout temps luy est pro- «
pre pour faire ce qu'elle veut. Nul deregle- «
ment des mœurs ne sçauroit arrester son in- «
fluence, & toutes les causes secondes ne sçau- «
roient suspendre la certitude de son action, & «
l'accomplissement de ses desseins. Ce ne sont «
point les soins & l'entremise de ses ministres «
qui operent la conversion des cœurs. Elle peut «
seule la produire, & ne commet point à ses ser- «
viteurs la charge d'agir en sa place. Car encore «
qu'ils representent par leurs paroles les loix & «
les commandemens du Sauveur: neanmoins ils «
ne frappent qu'au-dehors, & ils n'entrent «
point dans l'ame. «

Il est donc indubitable, & par ce qui précede les vers qu'on a rapportez, & par ce qui les suit, que la grace dont il y est parlé, est la grace efficace par elle-mesme à laquelle ce Saint attribue tout ce qui regarde la pieté, & qu'il ne separe point cette grace de la toute-puissante volonté de Dieu, dont elle tire toute sa vertu, selon ces belles paroles de Clement VIII. qui sont le 5. titre de son Ecrit. *Cette grace selon*

 S. Augu-

Chap. x. *S. Augustin, tire son efficacité de la toute-puissance de Dieu, & de l'empire que sa Majesté suprême a sur les volontez des hommes, comme sur toutes les autres choses qui sont sous le Ciel.*

Voilà ce que l'Auteur s'est engagé d'approuver quand il a rapporté ces vers de saint Prosper. Et je veux croire que ç'a esté son dessein. Que s'il y a diverses choses dans son Traité qui paroissent opposées à cette sainte doctrine, il n'y a pas tant de sujet de s'en étonner. Il nous a découvert lui-mesme d'où cela peut estre venu. *Comme*, dit-il, *nous sentons toûjours que nous sommes libres, & que nous ne pensons pas toûjours aux preuves que l'Ecriture nous donne de la necessité de la grace, il est difficile de ne rien dire contre la grace à l'avantage de la liberté.* C'est justement ce qui lui est arrivé. Il s'est plus consulté lui-mesme que l'Ecriture en tout ce qu'il dit de la grace dans son Traité. Son principal but a esté d'oster aux hommes tout sujet de se plaindre de Dieu: ç'a esté aussi le but des Pelagiens. Il s'y est pris d'une autre maniere, mais ç'a toûjours esté, comme nous verrons, en s'arrestant plus à des speculations metaphysiques, qu'à la parole de Dieu. C'est ce qui a produit son nouveau Systême: dont estant occupé, il n'est pas étrange qu'il ne l'ait pas esté beaucoup des veritez de la grace, & que s'il y a quelquefois pensé elles luy soient bien-tôt échapées de la vue. Car

A la fin du 3. Eclairc.

nostre

nostre esprit est si borné pendant cette vie, qu'il ne peut s'appliquer fortement à un objet, qu'il ne perde beaucoup de son attention pour les autres. Il n'a donc pu estre toûjours *en garde contre les erreurs* de ceux qui ne reconnoissent point la grace telle que l'Ecriture & les SS. Peres nous la representent, & il avoue luy-même que dés qu'on n'est point assez *en garde contre ces erreurs*, il nous vient facilement dans l'esprit des pensées *qui les favorisent*.

CHAP. X.

A la fin du 3. Eclairc.

C'est à quoy j'attribue ce qui se trouvera dans son Traité qui ne pourra s'accorder avec ce qu'il a reconnu luy-mesme estre la doctrine de l'Eglise que saint Augustin a soutenue contre les Pelagiens. Car à Dieu ne plaise que je l'impute à un dessein formé de combattre cette doctrine. Il est même juste de se servir pour l'excuser & pour juger de ses veritables sentimens de la regle qu'il propose pour excuser les Peres Grecs.

Cette regle consiste en deux propositions. L'une particuliere, & l'autre generale. La particuliere est, que ce qui se dit en faveur de la liberté au préjudice de la grace doit estre regardé comme dit par préjugé, *parce qu'on est naturellement pelagien, n'y ayant point d'erreur qui flatte tant nostre orgueil & nostre amour propre.* La generale est, que *ce qu'on dit par préjugé, & sans avoir serieusement examiné ce que l'on dit, ne signifie rien : mais qu'il suffit à un*

CHAP. X. *Auteur de dire une seule fois une verité qui choque les prejugez, pour faire connoistre son sentiment.*

C'est donc luy faire plaisir, & juger de luy avec charité & avec équité, de luy appliquer cette regle : c'est à dire, de considerer peu ce qu'il peut avoir dit en faveur de la liberté & de la nature corrompue au prejudice de la grace, quand il l'auroit dit plusieurs fois, & de prendre au contraire pour son vray sentiment ce qu'il a dit, quand ce ne seroit qu'une seule fois, en faveur des veritez de la grace conformement à S. Augustin, à qui il a donné cette loüange de *s'estre tenu à l'Ecriture* en combattant les Pelagiens ; c'est à dire, de n'avoir point opposé à leurs vains raisonnemens les imaginations de son propre esprit, mais les oracles infaillibles de la parole de Dieu.

CHAPITRE XI.

Qu'il est difficile de concevoir en quoi l'Auteur du Systême met l'impenetrabilité des jugemens de Dieu, dont S. Augustin parle tant de fois aprés l'Apostre.

UN des plus grands argumens dont les Peres se sont servis pour établir contre les Pelagiens la veritable grace de JESUS-CHRIST, qui ne seroit point grace si elle estoit duë, & s'il n'estoit libre à Dieu de la donner

à

à qui il luy plaist, est ce que dit S. Paul dans son Epistre aux Romains; que l'homme n'a rien à dire à Dieu quand il fait misericorde à qui il luy plaît, & qu'il endurcit qui il veut: & que nous n'avons dans ces rencontres qu'à adorer la profondeur de ses jugemens incomprehensibles. CHAP. XI.

L'Auteur en demeure d'accord. Car nous venons de voir qu'il avoue, *que S. Augustin dit en cent endroits, que les jugemens de Dieu sont impenetrables, pour faire taire les ennemis de la grace, qui vouloient que la raison de nostre choix vinst de nous.* Mais on ne sçait pas trop bien ce qu'il veut dire, quand il ajoûte: *Que ce Saint ne dit nulle part, que ces jugemens ne sont point conformes à la raison & à la sagesse que tous les hommes consultent, lors qu'ils font taire leurs sens & leurs passions.* *A la fin du 3. Eclairc.*

Pour juger si saint Augustin a dit ou n'a pas dit quelque chose de semblable, il faudroit sçavoir ce que l'on entend, par *estre conforme à la raison & à la sagesse que tous les hommes consultent.* Car cela est équivoque & peut avoir deux sens: L'un est; que ces jugemens de Dieu, pour estre impenetrables, ne laissent pas d'estre conformes à la raison souveraine qui est Dieu mesme. L'autre; que pour estre impenetrables, les hommes ne laissent pas d'en connoistre la raison, lors qu'ils consultent la sagesse de Dieu, en fai-

CHAP. XI. faisant *taire leurs sens & leurs passions.*

Le 1. de ces deux sens est indubitable, & l'Auteur a raison de dire que S. Augustin n'a jamais nié cela. On peut dire même qu'il l'a toûjours assez fait entendre, lors qu'en plusieurs de ces endroits où il dit que les jugemens de Dieu sont impenetrables, il ajoûte, qu'on ne doit pas douter qu'ils ne soient *justes*, & qu'il dit quelquefois que *la raison de cette justice cachée est un secret qu'il s'est reservé à lui seul.* C'est pourquoi il est bien certain, que ni luy, ni qui que ce soit qui ait connu Dieu, *n'a point craint d'assurer, que ses jugemens sont justes, sages, raisonnables, pleins de bonté & d'équité.* Il faudroit estre impie pour en douter lors que l'on en demeure dans ce general.

Lib. 2. De pecc. & merit. c. 18.

Il n'est donc pas question du premier sens. On est d'accord avec luy, s'il n'a voulu dire que cela. Mais comme il y a bien plus d'apparence que c'est le second sens qu'il a eu dans l'esprit, il est plus necessaire de l'examiner.

Il s'agit de sçavoir, si quand S. Paul & S. Augustin ont dit, que les jugemens de Dieu dans la distribution de ses graces sont incomprehensibles, il n'ont pas voulu par là nous empécher de croire, que les hommes ne peuvent connoistre la raison, lors qu'ils *consultent la sagesse de Dieu, en faisant taire*

leurs.

leurs sens & leurs passions. Et si l'on a raison de prétendre, que lors que ce Pere a dit plus de cent fois que les jugemens de Dieu sont impenetrables; il a voulu seulement marquer par là, *qu'il est impossible d'en connoistre le détail:* & non pas qu'il soit impossible aux hommes d'en *donner quelque raison qui soit differente de la volonté de Dieu.* Chap. XI.

Il me paroist que c'est là sa pensée. Mais je ne voy pas qu'on la puisse accorder ni avec S. Paul ni avec S. Augustin. Pour ce qui est de S. Paul, on peut voir ce qui en a esté dit dans le 10. ch. du 7. livre contre Mr. Mallet. Je remarqueray seulement icy que S. Augustin a toûjours regardé deux passages de l'Apostre, comme ayant rapport ensemble & tendant à la mesme fin d'arrester la temerité des hommes, qui voudroient qu'on leur rendist raison des conseils de Dieu; l'un du chap. 9. de l'Ep. aux Romains. *O homo, tu quis es qui respondeas Deo?* & l'autre du chap. 11. *O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei, quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus!* Or il paroist par le premier, que S. Paul n'a dit: *O homme, qui estes vous pour contester avec Dieu*, que pour nous apprendre à ne point demander raison de ce que Dieu fait *misericorde à qui il veut, & qu'il endurcit qui il veut.* C'est donc aussi en cela que *les jugemens de Dieu sont im-*

Nouvelle Défense du N. T. 2. vol.

CHAP. XI. *penetrables*, & non seulement *en ce qu'on n'en peut pas sçavoir le détail.*

Il est encore plus étrange qu'on ait pû croire que ç'a esté à l'égard *de la connoissance de ce détail*, que S. Augustin a mis l'impenetrabilité des jugemens de Dieu. Il ne faut que l'écouter pour estre convaincu du contraire.

„ De ce que deux personnes (dit-il dans „ l'Epistre à Xyste) qui entendent les mesmes „ instructions, & qui voient le mesme miracle, „ l'un croit, & l'autre ne croit pas, il n'en faut „ chercher la cause que dans la profondeur des „ thresors de la sagesse & de la science de Dieu „ dont les jugemens sont impenetrables, & en „ qui il n'y a point d'injustice lors mesme qu'il „ ne fait misericorde qu'à qui il lui plaist, & „ qu'il endurcit qui il lui plaist. Car ces juge- „ mens n'en sont pas moins justes pour nous „ estre INCONNUS. „

„ Et plus bas dans la mesme Epistre. “ Si „ quelqu'un veut sçavoir pourquoi l'un est de- „ livré plûtost que l'autre, qu'il penetre, s'il le „ peut, le profond abysme des jugemens de „ Dieu, mais qu'il se donne garde du precipice. „

Et dans le 8. chap. de la Predestination des „ Saints. “ Si l'on demande, pourquoi Dieu dé- „ livre l'un plûtost que l'autre, je ne puis ré- „ pondre autre chose, sinon que *ses jugemens sont* „ *impenetrables, & ses voies incomprehensibles* : „ & il vaut mieux qu'on nous dise, & que nous

disions

disions aux autres sur ce sujet, *Qui estes vous pour contester avec Dieu?* que non pas d'entreprendre d'expliquer, COMME SI NOUS LE SÇAVIONS, ce qu'il a voulu tenir caché, lui dont la volonté ne sçauroit estre que juste. „ “CHAP. “ XI.

Et dans le chap. 8. du don de la Perseverance. “ Si vous voulez sçavoir la raison du choix que Dieu fait de l'un plûtost que de l'autre, je ne répons point à cela. Et si vous demandez pourquoi: c'est que je n'y sçaurois trouver de réponse: & si vous demandez encore pourquoi je n'y en sçaurois trouver: c'est qu'autant qu'en cela la colere de Dieu est juste d'un costé, & que de l'autre sa misericorde est grande, autant ses jugemens sont impenetrables. „

Je laisse une infinité d'autres passages semblables qui se trouvent dans ses ouvrages contre les Pelagiens, mais je ne puis m'empêcher d'en ajoûter un pris de ses Sermons, parce qu'il fait voir combien il croioit qu'il estoit important que tous les Chrestiens fussent instruits de ces grandes veritez, puis qu'il jugeoit necessaire de les découvrir à son peuple, lui qui avoit tant d'égard à ne rien dire dans ses Sermons, qui ne fust proportionné à l'intelligence & au besoin de ses auditeurs.

C'est dans le Sermon 7. des paroles de l'Apostre, où il leur découvre les mysteres cachez dans la Croix, qui ont esté figurez par sa largeur,

CHAP. XI. largeur, sa longueur, sa hauteur, & sa profondeur. Il dit donc : Que la largeur de la Croix a esté la figure de la charité & de l'amour, qui est l'unique source de toutes les bonnes actions : Que la longueur marque la perseverance dans la bonne vie : Que la hauteur marque l'élevation du cœur en Dieu, & la ferme esperance des recompenses éternelles, qui ne sont autres que la possession de Dieu mesme : Et enfin pour expliquer la profondeur qui regarde nôtre sujet, & qu'il dit estre la partie de la Croix qui estoit cachée dans la terre, & qui ne se voioit point, il parle de cette sorte.

„ C'est une parole terrible que celle de l'E-
„ vangile, où il est dit : Il vous est donné de
„ connoistre le mystere du Royaume de Dieu ;
„ mais cela n'est pas donné aux autres. Car on
„ donnera à celui qui a déjà ; & quant à celui
„ qui n'a point, on lui ôtera même ce qu'il a. Or
„ qui est celui qui a, & à qui il sera donné, si-
„ non celui à qui il a esté donné ? Et qui est ce-
„ luy qui n'a point, sinon celuy à qui il n'a
„ point esté donné ? Pourquoi donc est-il don-
„ né à l'un, & n'est-il pas donné à l'autre ? Je ne
„ craindray point de le dire : c'est en cela que
„ consiste la profondeur de la Croix : C'est de
„ cette profondeur cachée des jugemens de
„ Dieu, lesquels nous ne pouvons ni penetrer, ni
„ découvrir, que procede tout le pouvoir que
„ nous avons de faire le bien. Je voy ce que je

puis,

puis, mais je ne voy pas d'où me vient ce que je « CHAP.
puis, si ce n'est que je voy bien qu'il me vient « XI.
de Dieu. Mais pourquoi cette grace est don- «
née à l'un, & non pas à l'autre: c'est un secret «
qui me passe: c'est un abysme: c'est la profon- «
deur de la Croix. Je puis m'écrier par un trans- «
port d'admiration; mais je ne puis le décou- «
vrir par aucun discours. Et que dirai-je en «
m'écriant à la vûe de cette profondeur impe- «
netrable, sinon ces paroles du Prophete Roy: «
Que vos ouvrages, Seigneur, sont sublimes «
& magnifiques! Les nations sont éclairées; «
les Juifs sont aveuglez: quelques enfans sont «
lavez par le Baptéme; d'autres sont laissez «
dans la mort du premier homme. Que vos «
ouvrages, Seigneur, sont sublimes & magni- «
fiques: que vos desseins & vos pensées sont «
profondes & inconnues! A quoy ce saint Pro- «
phete ajoûte: c'est ce que l'imprudent ne con- «
noist point: c'est ce que celui qui est privé de «
la vraie sagesse ne comprend point: c'est à dire, «
qu'il ne comprend pas mesme que ce mystere «
est profond. Car si c'est un mystere que l'im- «
prudent ne comprend pas, & que le sage com- «
prend, il n'y a point de sujet d'en admirer «
tant la profondeur: mais le sage connoissant «
qu'il est profond & caché, l'ignorance de «
l'imprudent consiste en ce qu'il ne connoist «
pas seulement qu'il est profond. C'est pour- «
quoi plusieurs aiant voulu rendre raison de «
cette

CHAP. XI. „ cette profondeur incomprehensible, sont „ tombez en des imaginations vaines, & en des „ opinions pleines d'erreur & d'égarement. „

Je ne pense pas qu'il y ait personne qui n'avoue que ces passages suffisent pour faire connoistre à tout le monde, que S. Augustin a esté bien éloigné d'avoir crû, que les jugemens de Dieu ne sont impenetrables, qu'en ce que *nous n'en sçaurions connoistre le détail.* Car que veut-on dire par *ce détail?* En a-t'il jamais esté question? non certainement. Ce Saint n'a jamais eu la pensée de restreindre à ce *détail* l'impenetrabilité de ces jugemens divins; mais il declare expressement qu'ils sont impenetrables, parce *qu'ils n'en sont pas moins justes pour nous estre inconnus :* parce que *c'est un profond abysme qu'on ne peut sonder sans se mettre au hazard de tomber dans le precipice :* parce *qu'on ne peut sans temerité vouloir expliquer, ce que Dieu a voulu tenir caché;* & qu'il suffit que nous sçachions *que sa volonté ne sçauroit estre que juste;* parce que *l'on ne doit pas demander raison d'une chose, dont on ne sçauroit trouver de raison :* parce que *le sage connoissant que c'est un mystere profond & caché, l'ignorance de l'imprudent consiste en ce qu'il ne connoist pas seulement qu'il est profond :* & que c'est *ce qui a esté cause, que plusieurs aiant voulu rendre raison de cette profondeur incomprehensible, sont tombez*

bez en des imaginations vaines, & en des opinions pleines d'erreur & d'égarement. CHAP. XI.

Cependant il ne devroit pas estre fort difficile d'en trouver la raison selon l'Auteur du Systéme: & si ce qu'il dit est vrai, il est bien étrange que S. Augustin ne l'ait pas trouvée. Car l'Auteur ne nous renvoie point sur cela à quelques passages de l'Ecriture que ce Saint n'auroit pas assez considerez, ni à d'autres Peres qu'il pretendroit avoir esté plus éclairez que lui sur cette matiere; mais il nous assure qu'il ne faut pour trouver la raison des jugemens impenetrables de Dieu, *que consulter le Maistre interieur que tous les hommes consultent lors qu'ils font taire leurs sens & leurs passions*, ou, comme il avoit dit un peu plus haut, *Que sçavoir rentrer en soy-mesme pour consulter la raison universelle, qui éclaire tous les esprits attentifs, & à qui elle fait voir que Dieu n'agit point par caprice.*

D'où vient donc que S. Augustin n'a pas vû cela? D'où vient qu'il ne s'est pas apperçû que c'estoit faire *agir Dieu par caprice*, que de ne point rendre d'autre raison non plus que S. Paul, de ce qu'il fait misericorde à l'un, & qu'il endurcit l'autre, sinon qu'il le veut ainsi: *Cujus* VULT *miseretur, & quem* VULT *indurat?* Est-ce qu'il ne sçavoit pas *rentrer dans soy-même pour consulter la raison universelle?* Est-ce qu'il n'estoit pas de ces *esprits*

CHAP. XI. *esprits attentifs* qui ne manquent point d'en estre éclairez ? Est-ce qu'il n'estoit pas du nombre de *tous les hommes, qui consultent le Maistre interieur*; ou que le consultant il ne faisoit pas *taire ses sens & ses passions, pour écouter ce que luy disoit la Verité éternelle,* dans le secret de son cœur ? Pourquoi donc ne lui a-t'elle rien dit de *la raison* que l'Auteur s'imagine que l'on peut rendre des jugemens impenetrables de Dieu ? Pourquoi ne lui a-t'elle point fait entendre, que c'est que *la cause universelle* ne doit point agir *par des volontez particulières ?* Car c'est à quoi se reduit tout le mystere du nouveau Systême. Or c'est certainement ce que *le Maistre interieur* n'a point fait connoistre à S. Augustin; puis qu'il declare expressement, comme nous l'avons vû, *que si on lui demande la raison du choix que Dieu a fait de l'un plustost que de l'autre, ce qu'il peut dire est, qu'il ne répond point à cela. Et que si on lui demande pourquoy; il avouera que c'est qu'il n'y sçauroit trouver de réponse. Et que si on luy demande encore pourquoy il n'y sçauroit trouver de réponse; c'est qu'autant que d'une part la colere de Dieu est juste (* c'est à dire du costé de celui qu'il ne choisit pas *) & que de l'autre (* c'est à dire du costé de celui qu'il choisit *) sa misericorde est grande, autant ses jugemens sont impenetrables :* ce qui met dans l'impuissance de

de rendre raiſon de ce que Dieu choiſit l'un pluſtoſt que l'autre.

CHAPITRE XII.

S'il eſt vray que S. Auguſtin & S. Proſper aient cherché & donné des raiſons de ce qu'ils avoient reconnu eſtre impenetrable dans les jugemens de Dieu. Que l'Auteur du Syſtême ne l'a cru, que parce qu'il a pris une queſtion pour une autre.

JE penſe avoir démonſtré dans le chapitre precedent, en ſuivant les maximes de l'Auteur du Syſtême, que ce qu'il dit, que les jugemens de Dieu que S. Paul dit eſtre impenetrables, ne le ſont que parce que nous n'en pouvons connoître *le detail*, & non que nous n'en puiſſions rendre raiſon, doit eſtre rejetté comme une fauſſe penſée : puiſque ſi elle eſtoit vraie, *le maiſtre interieur* n'auroit pas manqué, ſelon lui, de la faire connoiſtre à ſaint Auguſtin, qui l'a conſulté ſur cela avec tant *d'attention & de perſeverance*.

Il a bien vû ſans doute qu'il n'y auroit pas moien de répondre à cét argument, s'il demeuroit d'accord que S. Auguſtin lui fuſt contraire. C'eſt pourquoi loin de l'avouer, il prétend *qu'encore que ce Saint ait dit cent fois que les jugemens de Dieu ſont impenetrables, il ne* 3. Eclairc.

laiſſe

CHAP. XII. *laisse pas d'en chercher & d'en donner luymesme quelques raisons.*

C'est ce qu'il prétend avoir prouvé en conferant ensemble deux passages de ce Pere: l'un *du Don de la Perseverance*, l'autre de *l'Epistre à Vital.* Mais avant que de les rapporter il ne sera pas difficile de lui faire comprendre qu'il s'est trompé en prenant une question pour une autre, ce qui lui a fait croire que la question, sur laquelle S. Augustin *cherche & donne quelque fois des raisons*, estoit la même que celle sur laquelle il a dit souvent *qu'il n'avoit rien à repondre*, parce qu'il n'en pouvoit donner aucune raison, mais s'écrier seulement avec l'Apostre. *O altitudo!* & le reste.

Il luy estoit aisé neanmoins de distinguer ces deux questions, comme a fait nettement S. Thomas dans son commentaire sur le 9. chap. de l'Epistre aux Romains. Il y remarque que S. Paul ayant dit: *Ergo cujus vult miseretur, & quem vult indurat*, il se fait une objection en ces termes. *Aprés cela pourquoy se plaint-il? Car qui est ce qui résiste à sa volonté?* Et-il y repond par ces paroles: *O homme qui estes vous*, &c. *Le potier n'a t'il pas le pouvoir*, &c.

„ Or pour bien comprendre cette réponse, „ dit S. Thomas, il faut remarquer qu'on peut „ faire deux questions touchant l'élection des „ saints, & la reprobation des méchans: L'une gene-

generale & absolue ; *D'où vient que Dieu en* "CHAP. *veut endurcir quelques uns & faire misericorde* " XII. *aux autres.* L'autre speciale & comparative : " *Pourquoy il veut faire misericorde à celuy là,* " *& endurcir cet autre.* ON PEUT RENDRE LA " RAISON DE LA PREMIERE QUESTION. Mais " ON N'EN PEUT DONNER DE LA SECONDE, " QUE LA SEULE VOLONTE' DE DIEU. Et " c'est pour répondre à la premiere que l'A- " postre se sert de la comparaison du potier " pour montrer qu'il est libre à Dieu, de for- " mer de la même matiere du genre humain " corrompu par le peché comme d'une vile " terre, quelques hommes prepârez pour sa " gloire, & d'autres delaissez dans leur misere " sans que l'on se puisse plaindre qu'il leur fasse " injure. ,, "

Il enseigne la même chose dans sa somme 1. p. qu. 23. a 5. ,, La bonté divine peut " estre apportée pour cause de ce qu'EN GENE- " RAL il y en a que Dieu predestine & que Dieu " reprouve. Car la bonté de Dieu estant mise- " ricorde & justice, il a voulu au regard de " quelques-uns la representer comme misericor- " de en leur pardonnant, & au regard de quel- " ques autres, comme justice en les punissant. " Et c'est la raison que S. Paul apporte de la " predestination, & de la reprobation en l'Ep. " aux Romains ch. 9. Mais pourquoy IL PRE- " DESTINE OU REPROUVE LES UNS, PLUTOST " QUE

CHAP. XII. ,, QUE LES AUTRES, IL N'Y EN A POINT D'AU-,, TRE CAUSE QUE LA VOLONTE' DIVINE.

On voit aussi ces deux differentes questions differemment resolues dans un excellent passage de S. Augustin dans sa lettre à Sixte n. 22. & 23. Il s'estoit proposé cette objection des Pelagiens : *Si la doctrine de la grace est telle que vous le dittes, quel tort avons nous de vivre mal, si nous n'avons pas reçu la grace qui nous auroit fait vivre d'une autre maniere.*

„ Mais que font-ils par là, dit S. Augustin, „ sinon de faire dire aux pecheurs pour s'excu- „ ser, ce que l'Apostre s'est objecté à luy-mê- „ me quand il a dit : *vous me direz peut estre,* „ *pourquoy se plaint il encore de celuy qui peche ?* „ *Car qui est-ce qui resiste à sa volonté ?* C'est à „ dire, pourquoy nous condamne-t'on, si nous „ offençons Dieu par nostre mauvaise vie ; puis- „ que personne ne peut resister à la volonté de „ celuy qui nous a endurcis en ne nous faisant „ pas misericorde ? Mais s'ils n'ont pas de honte „ de combattre non pas nous, mais l'Apostre, „ en alleguant cette excuse en faveur des pe- „ cheurs, pourquoy nous lasserions-nous de „ leur dire, & de leur repeter sans cesse avec ce „ même Apostre : *O homme, qui estes-vous pour* „ *contester avec Dieu ? L'ouvrier n'a t'il pas le* „ *pouvoir de faire de la même masse,* tres-juste- „ ment condamnée, & *des vases d'honneur,* en les

les élevant par un effet de sa misericorde & de " CHAP
sa grace, à une gloire qui ne leur estoit point " XII.
dûë, & *des vases d'ignominie*, en leur faisant "
souffrir par un effet de sa colere & de sa justi- "
ce le supplice qui leur est dû ; *afin de faire* "
éclatter les richesses de sa gloire sur les vases de "
misericorde ; & que ceux-cy jugent du prix "
de la grace qui leur a esté faite, en voyant dans "
la punition des autres ce qu'ils avoient tous "
également merité. "

Voilà comment il rend raison, aussi bien que l'Apostre, de *la question generale & absolue*. Mais pour *la speciale & comparative*, pourquoy l'un plutost que l'autre, toute la raison qu'il en rend est de dire qu'on n'en peut rendre. „ Que si quelqu'un veut sçavoir, " dit-il, pourquoy Dieu delivre l'un plûtost " que l'autre, qu'il penetre s'il le peut l'abysme " des jugemens de Dieu ; mais qu'il se garde du " precipice. *Car y auroit il de l'injustice en Dieu ?* " ce seroit un blaspheme que de le penser. Mais " c'est que *ses jugemens sont impenetrables & ses* " *voies incomprehensibles.* "

Il est donc clair que l'on doit distinguer deux sortes de questions touchant le choix que Dieu a fait des hommes au regard de la grace & de la gloire, l'une *generale & absolue*, l'autre *speciale & comparative*. Et ce n'est que sur la 2. question que S. Augustin a dit aussi bien que S. Thomas, *qu'on n'en peut donner*

Dieu les plus impenetrables sont ceux par " CH.
lesquels la perseverance est accordée à quel- " XII.
ques justes, & non pas à tous. Cependant "
S. Augustin luy-mesme en rend raison dans "
l'Epistre à Vital. „

N'est-ce pas ce que j'ai dit, qu'il prend une question pour une autre en confondant la 2. question de laquelle seule il est parlé dans son premier passage, avec la premiere de laquelle seule il est parlé dans son autre passage de l'Epistre à Vital. Car quand saint Augustin dit : *Ex duobus autem piis cur huic donetur perseverantia usquè in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei :* il est clair qu'il ne rapporte cette plus grande impenetrabilité des jugemens de Dieu, qu'à la seconde question *speciale & comparative*, comme l'appelle S. Thomas, *dont on ne peut rendre d'autre raison que la volonté de Dieu.* Au lieu que quand l'Auteur dit, que selon S. Augustin les jugemens de Dieu les plus impenetrables sont ceux par lesquels la perseverance est accordée à quelques justes & non pas à tous, il n'est pas moins manifeste qu'en changeant les termes de saint Augustin, *Cur huic detur, non autem illi*, en ceux-cy, *pourquoi la perseverance est accordée à quelques justes, & non pas à tous*, il a substitué la premiere question à la seconde, c'est à dire la question *generale & absolue, d'où*

Chap. XII. *vient que Dieu ne donne pas la perſeverance à tous les juſtes*, à la queſtion *ſpeciale & comparative*; *D'où vient que de deux juſtes il la donne à l'un plûtoſt qu'à l'autre*. Or ce n'eſt que de cette ſeconde queſtion, & non pas de la premiere, que S. Auguſtin a dit, qu'il la falloit regarder comme un des plus impenetrables jugemens de Dieu. On voit donc par la ſeule maniere dont il propoſe ce qu'il pretend prouver par la lettre à Vital, qu'il n'en ſçauroit conclure, que S. Auguſtin y ait rendu raiſon de ce qu'il avoit dit dans le livre du Don de la perſeverance, *eſtre un des plus incomprehenſibles jugemens de Dieu*.

Et en effet il ne faut que lire le paſſage qu'il rapporte de la lettre à Vital, pour juger qu'il ne rend pas raiſon, *pourquoi de deux juſtes la perſeverance eſt donnée à l'un, & non pas à l'autre*, ce qu'il avoit dit eſtre un jugement de Dieu incomprehenſible; mais, ce qui eſt bien different, *pourquoi Dieu a permis que parmi les fidelles qui doivent perſeverer, il y en euſt d'autres qui ne doivent pas perſeverer*.

C'eſt ce qui paroiſt par le paſſage de ſaint Auguſtin qui eſt fort important, parce qu'il fait voir la fauſſeté de deux dogmes tres pernicieux des Pretendus Reformez. L'un: *Qu'il n'y a point de juſtifiez qui ne perſeverent*: L'autre: *Qu'ils ſont tous obligez de croire de foy divine qu'ils perſevereront*. Pour bien com-

comprendre les deux veritez que ce Saint établit dans ce passage contre ces deux heresies, il faut le reprendre d'un peu plus haut. CHAP. XII.

Les fidelles demandent pour eux-mesmes « la grace de perseverer dans ce qu'ils ont commencé d'estre. Car il est utile à tout le monde, ou au moins à la pluspart, pour conserver le thresor si pretieux de l'humilité, de ne pouvoir penetrer ce qu'ils doivent estre dans la suite: ce qui a fait dire à l'Apostre; *que celuy qui croit se tenir ferme, prenne garde de ne pas tomber*. C'est pour conserver cette crainte si utile, & de peur que ceux qui ont esté regenerez, & qui commencent à vivre selon la pieté, ne s'élevent & ne se flattent, comme s'ils estoient déja dans une parfaite assurance de leur salut, que Dieu par un ordre admirable de sa providence a permis que parmi les Fidelles qui doivent perseverer, il y en eust d'autres qui ne persevereront pas; afin que leur chûte nous fit tenir sur nos gardes, & nous fit marcher *avec crainte & tremblement*, dans la voie des justes, jusques à ce que de cette miserable *vie, qui n'est qu'une tentation perpetuelle*, nous soions passez à cette vie bienheureuse, où il n'y aura plus d'orgueil à craindre, ny de combat à rendre contre les assauts qu'il nous livre. „

On voit bien que cela ne regarde point la question dont ce Saint parle dans le livre de

 la

CHAP. XII. la perseverance, D'ou *vient que de deux personnes qui vivent dans la pieté, la perseverance est donnée à l'une, & non pas à l'autre:* mais que cela regarde seulement *la question generale & absolue:* D'où *vient que la perseverance n'est pas donnée à tous les justes.* Or c'est à l'égard de cette autre question *generale & absolue* qu'il ajoûte aussi-tost aprés.

» Si quelqu'un sans s'éloigner de la droite » regle de la foy, peut trouver quelqu'autre » raison que celle-cy, de ce que Dieu donne sa » grace à quelques-uns, qui ne persevereront pas » jusqu'à la fin dans la pieté Chrétienne, & qu'il » tient en cette vie jusqu'à ce qu'ils tombent, » quoi qu'il pût *les enlever avant que la malice* » *eust changé leur cœur*, comme celuy dont il » est parlé dans le livre de la Sagesse; je n'em- » pesche pas qu'on ne la reçoive, & je la rece- » vray moy-mesme, quand elle me sera con- » nue.

On ne peut donc conclure de tout cela, sinon qu'au regard de la question generale & absolue, *non seulement S. Augustin ne fait point un crime à ceux qui en cherchent la raison avec respect en ne s'éloignant point de l'analogie de la foy, mais qu'il declare qu'il est tout prest de recevoir sur cela les raisons des autres, pourvû qu'elles s'accordent avec l'Ecriture.* Mais comme ce n'est point dans cette *question generale & absolue* qu'il a mis l'impenetrabilité

trabilité des jugemens de Dieu, on n'en peut nullement conclure qu'il *a cherché & donné des raisons*, de ce dont il a dit tant de fois aussi-bien que S. Thomas, *qu'on ne pouvoit en donner d'autre raison que la seule volonté de Dieu*; & que s'il y en avoit, elles ne pourroient estre connues des hommes, & l'estoient seulement de Dieu: *Penès ipsum est & æquitatis tam secretæ ratio & excellentia potestatis.*

CHAP. XII.

Lib. 2. de pecc. meritis. c. 5.

Ce que l'Auteur allegue au mesme lieu du livre De la vocation des Gentils, est de mesme nature. On n'y rend point raison de la question *speciale & comparative, D'où vient que Dieu fait donner le Baptéme à cét enfant là, & qu'il ne le fait pas donner à cét autre*, mais seulement *de la generale & absolue: D'où vient que Dieu ne fait pas donner le Baptême à tous les enfans.*

Il y a encore la mesme équivoque dans le mot de *generale*, quand il dit: *Que quoi que les Peres ayent dit cent fois que les jugemens de Dieu sont incomprehensibles, ils n'ont pas laissé d'en chercher & d'en donner quelques raisons generales.* Car il est vray qu'ils ont donné des raisons generales de la *question generale & absolue*, en laquelle ils n'ont point mis l'incomprehensibilité des jugemens de Dieu; Mais il n'est pas vray qu'ils en ayent donné ni de particulieres ni de *generales* de la question *speciale & comparative*,

Chap. XII. pourquoi de deux personnes également coupables Dieu fait misericorde à l'une plutost qu'à l'autre. Car c'est sur cela qu'ils se sont toûjours écriez avec l'Apostre, *O altitudo divitiarum:* Et qu'ils ont declaré que si on leur demandoit la raison du choix que Dieu fait de l'un plûtost que de l'autre, ils n'avoient rien à répondre. Que s'il se trouve, disent-ils, des personnes à qui cette réponse ne plaise pas, ils en peuvent chercher de plus sçavans que nous; mais qu'ils prennent garde qu'ils n'en trouvent, qui n'ayant pas plus de lumiere, ayent plus de presomption. *Cui responsio ista displicet, quærat doctiores, sed caveat ne inveniat præsumptores.* *De Spir. & litt. c. 34.*

CHAPITRE XIII.

Qu'on a de la peine à deviner, si l'Auteur du Systême met la predestination avant la prevision des merites, ou s'il croit qu'elle la suppose.

J'Ay déja remarqué qu'on n'a pas peu de difficulté à comprendre quel est au vray le sentiment de l'Auteur touchant la Predestination.

Il semble d'un costé qu'on ne peut raisonnablement douter qu'il ne suive en cela la doctrine de S. Augustin, & qu'il n'approuve la definition que ce Saint en donne, quand il dit: « Que la predestination est la connoissance- *De don. Pers. c. 14.*

ce

ce éternelle & la preparation des graces de Dieu " CHAP.
qui operent tres-certainement le salut de tout " XIII.
ceux qui sont sauvez, tous les autres estant "
laissez dans la masse de perdition. "

Car 1. Il oppose sur cela les sentimens des *Voiez*
Pelagiens à ceux de S. Augustin comme des *chap. 9.*
sentimens d'heretiques à ceux d'un Saint qui *6. verité.*
s'en est *tenu à l'Ecriture*, & qui n'a rien dit qu'aprés l'Ecriture.

2. Le nom qu'il donne aux Pelagiens, *d'ennemis de la grace & de la predestination gratuite*, fait assez voir qu'il ne croit pas qu'on puisse combattre la *Predestination gratuite* sans estre dans l'erreur & favoriser les Pelagiens, qui est aussi ce qu'a assuré le Cardinal Bellarmin. Or jamais les Theologiens n'ont entendu autre chose par la *Predestination gratuite*, qu'un decret éternel de Dieu independant de la prevision des merites des hommes, en vertu duquel plusieurs d'entre les hommes seront infailliblement sauvez, & tous les autres infailliblement exclus du salut. On doit donc croire que c'est ce qu'il a entendu par la *Predestination gratuite* qu'il a opposée à l'erreur des Pelagiens, en disant qu'ils en estoient ennemis aussi bien que de la grace.

3. Il faut bien que ce soit une predestination de quelques hommes à l'exclusion des autres, independante de la prevision des merites, qu'il ait fait envisager à ses lecteurs comme une verité

CHAP. XIII. té Catholique que les Pelagiens combattoient. Car ce seroit imposer grossierement aux Pelagiens, que de supposer qu'ils aient combattu la predestination en la concevant dependante de la prevision des merites, puisque l'on sçait au contraire, que c'est en cette maniere qu'ils tâchoient d'éluder tout ce qu'en a dit S. Paul.

Ep. ad Sixtum. „ C'est une étrange chose dit S. Augustin, de „ voir en quels precipices nos adversaires se jet„ tent, quand on leur represente ce que dit S. Paul „ de la predestination de Jacob, & de la repro„ bation d'Esau. *Dieu*, disent-ils, *haissoit l'un*, „ *& aimoit l'autre*, PARCE QU'IL PREVOIOIT „ CE QU'ILS DEVOIENT FAIRE. Mais qui n'ad„ mirera que l'Apostre n'ait pas eu assez de lu„ miere pour trouver cette solution : & si elle „ estoit aussi vraie que ces gens-là se l'imaginent, „ comment est-ce qu'estant d'ailleurs si naturel„ le, si decisive, & si simple, il ne s'en est point „ servi pour répondre à l'objection qu'il s'estoit „ faite. „

3. Eclairc. n. 24. 4. Aprés avoir dit que *le principe de la predestination n'est pas la volonté de Dieu separée de sa sagesse :* il ajoûte. *C'est encore moins les élus qui le determinent à les predestiner, ou à former les decrets qui renferment leur predestination. Cela est impertinent* EN TOUT SENS. Or un des sens auquel on entend cela, & le plus naturel, est que les élus déterminent Dieu à les predestiner, en ce que c'est la prescience des bon-

bonnes œuvres que les hommes devoient faire, qui a determiné Dieu à les predestiner. Il faut donc aussi qu'il ait rejetté cela comme *impertinent.* Chap. XIII.

5. Enfin il ne pouvoit se declarer davantage contre la predestination qui supposeroit la prevision des merites, que par ce qu'il dit dans ce mesme Eclaircissement n. 16. *La predestination en la maniere que je l'explique ne suppose point en Dieu acception des personnes, quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos merites.*

Voilà ce qui fait croire que ce n'est pas le sentiment de l'Auteur, que la Predestination se soit faite ensuite de la prevision des merites.

Mais d'un autre costé, c'est ce qu'il semble dire en propres termes dans la fin de ce mesme Eclaircissement. *Tous ceux qui sçavent rentrer en eux-mesmes pour consulter la raison universelle, qui éclaire tous les esprits attentifs, voient clairement, que les desseins de Dieu ne previennent point ses lumieres, & que la predestination & le choix des élus suppose la prescience de toutes les bonnes œuvres que l'on doit faire par le secours de la grace.*

J'aurois de la peine à croire qu'il ne se fust pas contredit, & qu'il n'eût pas renversé par là tout ce qu'il avoit établi contre les *ennemis de la predestination gratuite*, s'il n'avoit mis à la marge de cét endroit ces paroles de S. Prosper. *Prædesti-*

CHAP. XIII. ,, *natio sine præscientia esse non potest*. Prosp. Resp. ,, ad 15. Gall. Car ne pouvant avoir mis ce passage que pour appuier ce qu'il disoit, comme cette proposition estant prise à la lettre ne s'accorderoit pas avec ce qu'il dit & devant & aprés dans ce même Eclairciſſment, il est juste de l'expliquer par le vrai sens de ces paroles de S. Prosper. Considerons donc quel est le sens de ce Pere. La 15. Objection des Semipelagiens estoit; *Que la predestination est la mesme chose que la pre-* ,, *science*. Le Saint répond, " Que cela n'est pas ,, vrai: parce qu'il y a des choses que Dieu prevoit ,, & qu'il ne predestine pas, & d'autres qu'il pre- ,, voit & qu'il predestine tout ensemble. Qu'il ,, prevoit & predestine tout ce qu'il fait faire de ,, bien; mais qu'il prevoit seulement le mal que ,, les hommes font par leur mauvaise volonté ,, sans qu'il le predestine. D'où il conclut, que ,, la prescience peut estre sans la predestination, ,, mais que la predestination ne peut estre sans la ,, prescience. *Potest itaque sine prædestinatione esse* ,, *præscientia; prædestinatio autem sine prescientia* ,, *esse non potest*. ,, Or que peut faire cela pour ,, autoriser cette proposition, qui estant prise à la lettre feroit le sentiment mesme des Semipelagiens: *Que la predestination suppose la prescience de toutes les bonnes œuvres qu'on doit faire par le secours de la grace:* comme on le peut voir par ce que dit S. Prosper en expliquant leur sentiment touchant la Predestination dans sa lettre

à S. Auguſtin. *Voicy*, dit-il, *qu'elle eſt leur doctrine : Que Dieu dés avant la creation du monde, avoit connu par ſa preſcience qui ſeroient ceux qui croiroient, & qui avec le ſecours de la grace qui les aideroit à conſerver cette foy quand ils l'auroient une-fois embraſſée, s'y maintiendroient juſques à la fin : & qu'il les avoit predeſtinez à ſon Royaume éternel, en vûë de ce qu'aprés qu'il les auroit gratuitement appellez, ils ſe rendroient dignes de leur élection, & finiroient ſaintement leur vie.* CHAP. XIV.

Il ſeroit donc abſurde de s'imaginer que quand S. Proſper dit en répondant à ceux de Marſeille, *Que la predeſtination ne peut eſtre ſans la preſcience*, il ait voulu dire par là que la Predeſtination ſuppoſe neceſſairement la prevision des merites, puiſque c'eſt ce qu'il avoit propoſé à S. Auguſtin, comme une erreur de ces Preſtres de Marſeille, qu'il le prioit de refuter.

Mais il n'eſt pas difficile de ſçavoir ce qu'il a entendu par là. Les paroles de ce Saint, *Poteſt itaque ſine prædeſtinatione eſſe præſcientia ; prædeſtinatio autem ſine præſcientia eſſe non poteſt*, ſont priſes en propres termes de S. Auguſtin dans le chap. 10. *De la predeſtination des Saints :* Or ce que S. Auguſtin y ajoûte nous marque quel en eſt le veritable ſens. Il n'y a qu'à conſiderer pour cela le paſſage entier.

CHAP. XIII. „ Entre la grace & la predestination il n'y a „ que cette difference, que la predestination „ est la preparation que Dieu a faite de sa gra- „ ce dans ses conseils éternels, & que la gra- „ ce est le don actuel qu'il nous en fait. Nous „ trouvons l'un & l'autre bien marqué dans un „ même passage de S. Paul: *Nous sommes son* „ *ouvrage*, dit ce grand Apostre, *ayant esté creez* „ *en* JESUS-CHRIST *dans les bonnes œuvres*, „ voilà proprement la grace, *que Dieu*, ajoûte- „ t'il, *a preparée avant tous les siecles, afin* „ *que nous y marchassions*; voilà la predestina- „ tion, qui ne sçauroit estre à la verité sans „ la prescience; quoique la prescience puisse „ estre sans la predestination. Car Dieu par sa „ predestination éternelle a prévu les choses que „ luy-mesme devoit faire. Mais il peut pré- „ voir les choses mêmes qu'il ne fait pas, tels „ que sont les pechez.

Voilà ce que S. Prosper nous a voulu faire entendre, quand il a dit en se servant des mêmes paroles de S. Augustin. *Que la prescience peut estre sans la predestination*, mais que *la predestination ne peut estre sans la prescience*: comme il paroist par sa réponse entiere, & encore plus par *la sentence sur cette* 15. „ *objection.* « Celui qui dit que la prescience „ est la même chose que la predestination, au- „ roit raison de regarder ces deux choses com- „ me inseparables, s'il ne le pretendoit qu'à l'égard

l'égard de nos bonnes œuvres. Car puisque « CHAP
nous ne les avons que par le don de Dieu, « XIII.
il ne se peut faire, ni qu'il les prevoie sans «
les avoir predestinées, ni qu'il les ait prede- «
stinées sans les prevoir. Mais pour ce qui «
est des pechez que nous faisons, il les pre- «
voit seulement. «

Il y a un grand nombre d'autres passages de S. Augustin qui font voir manifestement que quand il a defini la predestination: *Præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, il n'a point voulu marquer une prescience que la predestination ait supposée, mais une prescience qui est enfermée dans la predestination, qui l'a plûtost suivie selon nostre maniere de concevoir, qu'elle ne l'a precedée. Car la predestination est le decret éternel par lequel Dieu a resolu de faire quelque chose dans le temps. Et parconsequent la prescience par laquelle Dieu prevoit ce qu'il a resolu par ce decret ne sçauroit étre conçuë comme anterieure à ce decret. Or S. Augustin témoigne par tout, que ce que Dieu prevoit par la prescience qui est enfermée dans l'idée de la predestination, est ce qu'il a resolu de faire luy-même.

Nous l'avons déjà vu dans le passage du ch. 10. du livre de la predestination des saints. Car il y dit que ces paroles de S. Paul: *Dei figmentum sumus, creati in Christo* Jesu *in operibus*

CHAP. XIII. *ribus bonis*, marquent la grace : Et que les suivantes: *Quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus*, marquent la predestination. *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.*

» Et dans le mesme chap. « Quand Dieu » a promis à Abraham la foy des nations, » *Non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua* » *prædestinatione promisit. Promisit enim quod* » *ipse facturus fuerat, non quod homines:* IL » N'A pas fondé la certitude de sa promesse » sur le pouvoir de la volonté de l'homme, » mais sur la predestination éternelle de Dieu, » puisqu'il a promis par là, non ce que les hom» mes devoient faire, mais ce qu'il devoit faire » luy-mesme. Car encore qu'il soit vray de » dire que ce sont les hommes qui font les » bonnes œuvres qui regardent le culte qu'ils » rendent à Dieu, c'est luy qui leur fait faire » ce qu'il leur commande, & non pas eux qui » font faire à Dieu ce qu'il leur a promis.

Et dans le ch. 15. du même livre, parlant de la predestination de nostre Seigneur JESUS-CHRIST. « Dieu a sçu certainement de » toute éternité qu'il devoit faire toutes ces » merveilles. Voilà donc ce que c'est que la » predestination des Saints qui éclate particu» lierement dans le Saint des Saints. »

Et dans le 17. « Ils ont donc esté choi» sis en JESUS-CHRIST avant la creation du monde

monde par cette predestination éternelle de « CHAP.
Dieu dans laquelle Dieu a PREVU ce que « XIII.
luy-mesme devoit faire: Et ils ont esté choi- «
sis d'entre les hommes par cette vocation «
par laquelle il a executé ce qu'il avoit pre- «
destiné de faire. „

Et dans le livre du Don de la Perseverance ch. 7. " Les fidelles prient Dieu de « faire que les infidelles croient. C'est donc luy « qui les convertit à la foy. Ils le prient de « faire que ceux qui croient perseverent. C'est « donc luy qui donne la perseverance jusques « à la fin. Or Dieu a sçû de toute éternité qu'il « devoit faire toutes ces choses. Voilà en deux « mots tout le mystere de la predestination des « Saints qu'il a choisis en JESUS-CHRIST, &c. «

Et dans le ch. 14. qui est le lieu même où il a defini la predestination. " Y a-t'il « quelqu'un qui ose dire que Dieu n'a pas « connu dans sa prescience qui estoient ceux à « qui il seroit donné de croire par sa miseri- « corde, ou qu'il devoit donner à son fils en « sorte *qu'il n'en periroit aucun?* Que s'il les « a connus de toute éternité, sans doute qu'il « a connu aussi les graces par lesquelles il plaist « à sa misericorde d'operer nostre delivrance « & nostre salut. Or la predestination des Saints « n'est autre chose, que cette connoissance « éternelle & cette préparation des graces de « Dieu qui operent tres-certainement la deli- «

vrance

CHAP. XIII. „ vrance & le salut de tous ceux qui sont „ sauvez. „

On voit par là, que pour bien entendre ce que dit l'Auteur du Systême : *Que la predestination & le choix des élus suppose la prescience de toutes les bonnes œuvres que l'on doit faire par le secours de la grace:* il faut necessairement qu'il declare par quelle sorte de grace il entend que ces bonnes œuvres doivent estre faites.

Car si c'estoit par une grace soumise au libre arbitre, qui ne seroit efficace que par l'évenement sans que Dieu ait une intention efficace que ceux qui font le bien par la grace le fassent infailliblement, il est sans apparence qu'elle eust fait horreur aux Semipelagiens, comme il paroist qu'elle leur en a fait, par ce qu'en dit S. Prosper dans la lettre à S. Augustin & dans celle à Rufin : témoignant dans l'une & dans l'autre que c'estoit la connexion necessaire de la grace efficace par elle-mesme avec la predestination gratuite qui avoit porté les Semipelagiens à les rejetter l'une & l'autre. Je le supplierois aussi de considerer que cette proposition prise en ce sens n'est point differente de ce qui a esté condamné comme une erreur il y a plus de 300. ans par l'Evêque de Paris & toute la Faculté de Theologie, en ces termes : *Quod propter alicujus futura bona Deus præordinavit aliquem ab æterno. Error.* Mais

A la fin du Maître des sentences, & dans la Bibliotheque des Peres.

Mais s'il entend par *ces secours de la grace*, ceux dont parle saint Augustin en definissant la prédestination, *quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*, c'est à dire, les secours de cette grace efficace par laquelle *Dieu opere en nous*, comme dit l'Apostre, *le vouloir & le faire selon sa bonne volonté*; & par ces *bonnes œuvres* que *Dieu prévoit que l'on doit faire*, celles dont le mesme Apostre dit encore, *que nous sommes l'ouvrage de Dieu ayant esté créez en* JESUS-CHRIST *dans les bonnes œuvres, que Dieu a préparées avant tous les siecles, afin que nous y marchassions:* Tout ce qu'on pourra alors luy representer, sera que la predestination peut bien enfermer la prescience de ces bonnes œuvres, mais non pas les supposer, puis que c'est elle qui en est la cause, comme ce dernier passage de S. Paul le marque bien clairement, aussi-bien que ce qu'il dit en un autre endroit, *Que Dieu nous a choisis en* JESUS-CHRIST *avant la creation du monde, par l'amour qu'il nous a porté, pour estre saints & irreprehensibles devant ses yeux.* NON *ergò quia futuri eramus Sancti*, dit S. Augustin, *sed ut essemus. Nempè certum est, nempè manifestum est, ideò quippè tales eramus futuri, quia elegit ipse prædestinans ut tales per gratiam ejus essemus.* « CE N'EST donc pas, parce que « nous devions estre Saints, mais afin que nous « le

CHAP. XIII.

Eph. 2. 9. & 10.

CH. XIII. „ le fussions. Cela est clair : cela est certain. Car „ ce qui a fait que nous devions estre Saints, c'est „ qu'il nous a choisis & predestinez pour estre „ tels par sa grace.

C'est donc juger plus équitablement de l'Auteur, de croire que le mot de *supposer*, luy est échappé, & qu'il a voulu dire seulement comme S. Prosper qu'il cite ; Que la prédestination *enferme* la préscience des bonnes œuvres, qui sont des effets de la grace par laquelle Dieu les devoit produire en nous : Car en s'attachant trop à ce mot de SUPPOSER, ce seroit luy attribuer un sentiment, qui ruineroit tout ce qu'il a dit à l'avantage de S. Augustin & de S. Prosper.

Neanmoins, pour ne rien dissimuler, il ajoûte à cette mesme marge un passage Latin de S. Augustin, qui pourroit faire douter s'il n'a point voulu dire en effet, que selon ce Saint la predestination suppose la prévision de nos merites. Car c'est ce que semblent dire ces paroles de ce Pere dans le 1. livre à Simplicien, quest. 2. *Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio : nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Undè quòd dictum est, Quia elegit nos antè mundi constitutionem, non video quomodò sit dictum nisi præscientiâ.*

Mais il y a long temps qu'on a fait voir que ce passage ne prouve autre chose, sinon que S. Augustin ayant reconnu en écrivant à Simplicien

plicien que les premiers commencemens de la foy ne doivent pas estre attribuez à nos efforts, mais à la grace de JESUS-CHRIST qui nous fait croire, & qu'ainsi on doit reconnoistre que la predestination est gratuite, il luy estoit neanmoins resté un scrupule sur le mot d'*élection* qu'il s'imaginoit alors ne se pouvoir dire, que quand ce qu'on élisoit estoit déjà dinstigué de ce qu'on rejettoit : ce qui luy faisoit penser, que ce que Dieu faisoit par une pure grace envers l'un plûtost qu'envers l'autre, devoit estre appellé liberalité ou preference, & non pas *élection*. Mais il est certain, qu'il n'est pas demeuré long temps dans ce scrupule. Car il n'a point fait de difficulté en combattant les Pelagiens de se servir partout du mot d'*élection* pour marquer le choix gratuit que Dieu fait des predestinez, & d'établir cette maxime toute opposée à ce qu'il avoit dit dans cette 2. quest. du 1. livre à Simplicien; Que l'élection de Dieu rend ceux qu'il élit par sa grace dignes d'estre élûs, & ne les suppose pas tels avant que de l'estre : *Electionem dixit Apostolus, ubi Deus non ab alio factum quod eligat invenit, sed quod inveniat ipse facit.* Et sur l'Evangile de S. Jean expliquant ces paroles de JESUS-CHRIST, *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos : Cela nous fait voir,* dit-il, *que Dieu n'élit pas ceux qui estoient bons, mais qu'il rend bons ceux qu'ils a élus.*

CHAP. XIII.

Lib. 2. ad Bonif. c. 7.

Tract. 86.

CHA-

CHAPITRE XIV.

On demêle & on explique ce que l'Auteur du Systéme a de particulier touchant la predestination. Et on montre qu'il prend ce mot dans toute une autre notion que tous les Theologiens.

JE n'ay consideré jusques icy ce que l'Auteur dit de la Predestination, que par rapport à ce qu'en ont enseigné les Saints Peres d'une part, & les Pelagiens de l'autre, avec ceux qui les ont favorisez pour *n'avoir pas esté assez en garde contre leurs erreurs*.

Mais en s'arrétant à ce qu'il a de particulier, on trouvera que son sentiment dans le fond n'est conforme, ny à celui des Saints Peres, ny à celui des Pelagiens, ny à celui de quelque Theologien que ce soit, sans en excepter ceux, qui se sont laissé emporter à quelques unes des erreurs *des ennemis de la grace & de la predestination gratuite*.

Car on peut reduire à 4. ou 5. classes toutes les opinions bonnes ou mauvaises touchant *la Predestination de Dieu*, qui se sont enseignées dans ces derniers siecles.

La premiere est de ceux qui reconnoissant que la vertu & l'efficace de la grace de JESUS-CHRIST est la cause de tous nos merites, enseignent consequemment, que la predestination

tion n'a pas ſuppoſé la préviſion des merites, puis que tous nos merites eſtant des dons de Dieu, comme les Conciles l'ont defini, ſont l'effet de la predeſtination.

La 2. eſt de quelques Congruiſtes, comme Suarés, qui n'ayant pas reconnu autant qu'ils devoient l'empire ſouverain de la volonté de Dieu ſur la volonté des hommes, qui eſt le principal fondement de l'efficacité de la grace, (comme l'a enſeigné Clement VIII. dans ſon excellent Ecrit) n'ont pas laiſſé de ſoûtenir que la predeſtination à la gloire éternelle n'avoit pas ſuppoſé, mais precedé la préviſion des merites.

La 3. eſt de la pluſpart des autres Congruiſtes, comme Vaſqués, Amicus, & quantité d'autres, qui ayant diſtingué l'élection à la gloire de la predeſtination, ou mis deux ſortes de predeſtinations, l'une à la gloire, & l'autre à la grace, ont pretendu que l'élection ou la predeſtination à la gloire ſuppoſoit la préviſion des merites, & qu'ainſi elle n'eſtoit pas purement gratuite. Mais que la predeſtination à la grace, c'eſt à dire, à une ſuite de graces congrues qui conduiſent infailliblement au ſalut, eſtoit purement gratuite, parce qu'on ne pouvoit donner d'autre raiſon que la volonté de Dieu, de ce qu'il avoit reſolu de donner à quelques-uns cette ſuite de graces congrues par leſquelles ils ſeroient infailliblement ſauvez, & de

CHAP. XIV. de n'en point donner de telles aux autres.

La 4. est l'opinion bizarre de Catharin, qui ne paroist pas avoir eu de sectateurs, Sixte de Sienne du mesme ordre qui avoit esté son disciple, l'ayant luy-mesme abandonné. Ce Theologien qui avoit d'ailleurs du merite, ayant bien reconnu que la predestination, dont l'Ecriture parle, ne suppose point la prévision des merites, il l'a avoüé de bonne foy. Mais voulant adoucir les consequences de cette verité qui paroissent dures à l'orgueil humain, il s'est imaginé que l'on pouvoit dire que ce decret de la Predestination divine ne comprend pas tous ceux qui seront sauvez, y en ayant d'autres que les predestinez qui se sauveroient par des graces communes, sans le secours des efficaces par lesquelles Dieu sauve les élus.

La 5. est de quelques Theologiens du dernier siecle, comme Osorius, qui sans tant subtiliser ont embrassé grossierement le parti des Prestres de Marseille contre S. Augustin, ne reconnoissant point de predestination vraiment gratuite ny à la grace ny à la gloire: mais voulant que le discernement de celuy qui se sauve d'avec celuy qui ne se sauve pas, se prenne de la part de l'homme, & non du Decret de Dieu. Et c'est de ces gens là, qne Bellarmin a dit, qu'on ne peut nier que le chemin qu'ils avoient pris pour expli-

pliquer ce myſtere ne les ait jettez dans les égaremens de Pelage. Chap. xiv.

L'Auteur n'a garde de dire qu'il eſt de ce dernier ſentiment. Il l'a deſavoué en trop de manieres, comme je l'ay fait voir dans le chap. precedent, & comme on le verra encore par ce que je diray enſuite.

Il faudroit donc afin que ſa doctrine ſur la predeſtination ne fuſt pas contraire à tout ce qui s'en eſt jamais enſeigné dans les Ecoles Chreſtiennes, qu'elle puſt eſtre reduite à l'une des 4. premieres opinions. Or c'eſt ce qui ne ſe peut. Car ce qu'elles ont de commun, eſt que la predeſtination au regard du ſalut, dont parle S. Paul, eſt un acte éternel de Dieu en faveur de certaines perſonnes par une bonne volonté qu'il a eue pour elles preferablement à d'autres. Or c'eſt ce qu'il fait entendre eſtre bien éloigné de ſon ſentiment en deux manieres: l'une directe, & l'autre plus indirecte.

La directe eſt ce qu'il dit dans ſon 1. Diſcours n. 57. Car il y propoſe une eſpece fort bizarre de predeſtination gratuite: qui eſt que *Dieu pouvant créer l'ame de Pierre ou celle de Paul, & l'unir à tel corps qu'il prévoit eſtre le corps d'un predeſtiné, il a reſolu de toute éternité de créer l'ame de Paul par une bonne volonté qu'il a pour luy, & de le predeſtiner par ce choix à la vie éternelle.* Cette

CHAP. XIV. imagination eſt fort étrange. 1. L'ame de Pierre ne peut eſtre que l'ame d'une perſonne appellée Pierre, & l'ame de Paul que l'ame d'une perſonne appellée Paul. Or qui dit perſonne dit une ame jointe à un corps. Il eſt donc difficile de concevoir que les deux ames de Pierre & de Paul ſoient indifferentes à eſtre jointes celle de Pierre à un autre corps qu'à celui de Pierre, & celle de Paul à un autre corps qu'à celui de Paul. 2. Le corps ſans l'ame n'eſt point capable d'eſtre predeſtiné à la vie éternelle. Et ainſi le corps d'un predeſtiné ne peut eſtre autre choſe que le corps d'une perſonne predeſtinée. Or comme je l'ay déja remarqué, qui dit perſonne dit un corps & une ame, & une ame beaucoup plus qu'un corps. Comment donc l'ame de Paul peut elle eſtre jointe au corps d'une perſonne predeſtinée, à moins que l'ame de Paul ne ſoit l'ame de cette perſonne predeſtinée, & par conſequent ce ne ſera pas ce corps qni ſera que cette ame ſoit predeſtinée à la vie éternelle, mais ce ſera cette ame qui fera que ce corps ſera le corps d'un predeſtiné.

Quoi qu'il en ſoit, il a taché d'expliquer par là, comment Paul auroit pû eſtre predeſtiné à la vie éternelle par une bonne volonté que Dieu auroit eue pour lui. Mais il n'a pas voulu que l'on cruſt que cela fuſt conforme à ſon ſentiment, & que l'on puſt s'ima-

s'imaginer qu'il ne trouvoit pas d'inconvenient qu'au moins en cette maniere *châcun des Elus eust esté predestiné de Dieu par une bonne volonté particuliere.* Car il a averti dés le commencement de cet article que ce qu'il alloit dire n'estoit *que pour contenter ceux qui veulent que Dieu ait predestiné chacun des Elus par une volonté particuliere.* Et ayant apprehendé qu'on n'y eust pas assez pris garde, il s'en est expliqué davantage dans une addition qui precede cet article. *Bien des gens*, dit-il, *ne l'entendent pas comme moy. Mais ils pretendent que tel est choisi & tel reprouvé, precisement parce que Dieu le veut, & que sa volonté seule est sa raison, & que c'est en cela que les Elus ont à Dieu une obligation particuliere. C'est par* CONDESCENDANCE *à cette disposition des esprits, que j'ay remarqué en bien de fort honnestes gens, que j'ay composé l'article qui suit. Mais les personnes qui meditent un peu peuvent bien voir ce que j'en pense.* Ce grand nombre de fort honnestes gens en qui il a remarqué cette disposition d'esprit, de vouloir *que les Elus aient à Dieu une obligation particuliere, parce que chacun d'eux a esté predestiné à la vie eternelle par une bonne volonté que Dieu a eue pour luy*, est tout ce qu'il y a d'habiles Theologiens dans l'Eglise, dont il se distingue comme n'estant pas de leur sentiment. C'est pourquoy il avertit, que s'il va dire quelque

CHAP. XIV. chose qui en approchera, on ne s'y doit pas tromper, ny prendre cela pour ses veritables pensées. Mais il fait entendre en mesme temps que cet avis n'est que pour le commun du monde. Car pour ceux qui meditent un peu, c'est à dire qui ont autant de soin que luy de consulter le maistre interieur, il se tient bien assuré qu'ils jugeront sans peine qu'il se mocque, & qu'il ne croit rien de ce qu'il va dire.

Voilà ce que j'ay appellé se declarer directement contre la doctrine de la veritable predestination gratuite. Il le fait aussi indirectement en ce que rien n'est plus opposé à la maxime fondamentale de son Systême, qu'il repete par tout, mais souvent sous divers termes si mysterieux, qu'il faut avoir bien étudié sa nouvelle Philosophie pour comprendre, que tant de circonlocutions differentes ne veulent dire autre chose sinon, *que Dieu n'agit point par des volontez particulieres, ny dans l'ordre de la nature, ny dans celuy de la grace.*

Voici ces termes mysterieux qui ne disent tous que cela, & qu'il est necessaire d'expliquer, afin que pour mieux comprendre ce qu'il en veut inferer, on puisse mettre la definition en la place du defini, c'est à dire mettre ce langage plus intelligible, NE POINT AGIR PAR DES VOLONTEZ PARTICULIERES, en la place de ces autres locutions plus emphatiques:

» Que Dieu agit par les voies les plus simples,

ples, les plus uniformes, les plus reglées. "Chap

Que Dieu agit selon ce que lui préscrit sa Sa- " xiv.
gesse, qu'il aime infiniment plus que ses ouvra- "
ges. "

Que Dieu agit selon le plus grand rapport "
de sagesse & de fecondité qu'il decouvre entre "
ses voies & l'Eglise future. "

Que quoique le choix de Dieu ne vienne "
point de nos merites, ce n'est point l'effet d'u- "
ne *volonté aveugle, imperieuse & bizarre*, "
mais de la profondeur de sa Sagesse & de sa con- "
noissance, qui regle toutes ses volontez. "

Que la conduite de Dieu, c'est à dire d'un "
Estre Sage & immuable, doit avoir un cara- "
ctere de sagesse & d'immutabilitê. "

Que Dieu n'agit point par caprice.„ "

On aura sans doute de la peine à croire que tout cela ne veuille dire autre chose, sinon que Dieu n'agit point dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres, mais par des volontez generales. Mais il n'y a rien de plus certain, & on le voit par la page mesme d'où j'ay tiré presque toutes ces façons de parler. Car aprés y avoir emploié toutes ces circonlocutions pour marquer en quoi il fait consister le secret de sa predestination, il s'explique enfin plus simplement en ces termes, *Que Dieu ne donne point la grace par des volontez particulieres.*

Qui ne voit aprés cela que tout ce qu'il peut dire de la Predestination ne sçauroit estre qu'u-

CHAP. XIV. ne illuſion toute pure. Car ſi Dieu ne forme point dans l'ordre de la grace de volontez particulieres, mais n'en a que de generales, qui ne conſiſtent qu'à y agir *par les voies les plus ſimples & les plus uniformes*, il eſt évident que cela exclut toute préference d'une perſonne à un autre : Et par conſequent, il eſt clair que l'Auteur ne reconnoiſt point de Predeſtination qui ſoit *un acte éternel de Dieu en faveur de certaines perſonnes par une bonne volonté qu'il ait euë pour elles préferablement à d'autres.* Or c'eſt l'unique idée qu'à le mot de Predeſtination dans l'Ecriture, dans les Peres, & dans les Theologiens Catholiques. Il ſe jouë donc de ce mot, & l'abus qu'il en fait ne peut que jetter la confuſion & l'erreur dans l'eſprit de ceux qui liſent ſes livres, puiſque c'eſt leur faire croire qu'il a du reſpect pour le myſtere de la Predeſtination, lors qu'il n'en retient que le ſon, & qu'il en abolit entierement la notion qu'il a toûjours euë dans l'Egliſe.

Car ce qui eſt de plus eſſentiel à ce mot, qui n'eſtant que de S. Paul doit eſtre pris dans le ſens que le prend cet Apoſtre, eſt que c'eſt Dieu qui predeſtine, c'eſt à dire que nous le devons regarder comme la cauſe originelle de noſtre predeſtination. Or Dieu ne fait point cela dans le nouveau Syſtême, & on ne peut dire qu'il ſoit la vraie cauſe de ce qui y tient lieu de *Predeſtination*. Car ſi nous voulons ſçavoir

par

par exemple en quoy on doit mettre la predestination de saint Loüis dans cette nouvelle Theologie, on ne pourra dire autre chose si on veut estre sincere, sinon que c'est en un certain ordre de causes & d'evenemens dans lequel ce Saint s'est trouvé, sans aucune bonne volonté particuliere de Dieu envers luy (car Dieu n'agit point par des volontez particulieres) lequel ordre a esté favorable à son salut. Il peut donc dire s'il veut, que c'est en cette maniere qu'il entend que ce saint Roy a esté predestiné. Mais il ne peut pas dire que c'est Dieu qui l'a predestiné : car selon luy Dieu n'a point eu d'autre volonté en tout cela que la volonté generale d'agir par des voies simples, constantes, uniformes, sans aucun dessein particulier de sauver ce Roy ; puis qu'il ne pourroit avoir eu ce dessein en particulier que par une volonté particuliere, ce qui n'auroit pas esté digne à ce qu'il pretend d'une sagesse infinie

Il est si vray que c'est là l'idée qu'il a de la predestination, que les raisons qu'il donne, pour faire trouver son opinion plus plausible que celle des autres, l'ont toutes pour fondement. Les voicy : mais je ne les rapporteray en cet endroit que pour en donner la veritable intelligence, reservant à les refuter ailleurs.

L'Auteur. *Enfin il est évident que la predestination, de la maniere que je l'explique, n'a*

CHAP. XIV. *n'a rien de dur. Car personne ne peut trouver à redire que Dieu aime infiniment plus sa Sagesse que son ouvrage.*

EXPLICATION. On ne peut rien comprendre à cela si on n'acheve l'argument, c'est à dire si on n'ajoûte : Or sa Sagesse ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres. On n'a donc pas sujet de se plaindre de ce qu'il choisit l'un & abandonne l'autre, ce qui paroist dur dans la Predestination de la maniere dont elle a esté expliquée jusques à moy, mais qui ne se rencontre point dans la maniere dont je l'explique, puisque selon moy Dieu *n'agissant point par des volontez particulieres*, on ne peut pas dire qu'il choisit l'un & qu'il abandonne l'autre.

L'AUTEUR. *Elle est purement gratuite, puisque c'est le plus grand rapport de sagesse & de fecondité, que Dieu decouvre entre ses voies & l'Eglise future, qui le determine à former les decrets qui renferment la predestination des Saints, & que ce ne sont point nos merites naturels qui determinent Dieu à nous predestiner à la grace & à la gloire.*

EXPLICATION. *Ce plus grand rapport de sagesse & de fecondité*, sont de ces mots mysterieux qui signifient dans un langage plus populaire, que Dieu n'ayant pu agir *par des volontez particulieres* ; parceque sa sagesse ne le luy a pas permis, mais seulement par des volon-

volontez generales ce qu'il appelle des *voies* *simples*, il a choisi entre plusieurs de ces voies simples celles qui seroient plus fecondes, c'est à dire par lesquelles plus d'hommes seroient sauvez; au lieu que s'il eut agi *par des volontez particulieres* tous les hommes, à ce qu'il pretend, auroient esté sauvez. Et ainsi, ce qui luy fait dire, *que la predestination en la maniere qu'il l'explique est purement gratuite*, est que ce ne sont point les merites de ceux qui sont sauvez ensuite du choix de ces voies simples, qui ont determiné Dieu à choisir les uns plûtost que les autres entre plusieurs de ces voies simples, mais le plus grand rapport de fecondité entre celles de ces voies qu'il a choisies & l'Eglise future. Si la predestination consistoit en cela, on avoueroit sans peine qu'elle devroit estre regardée comme estant *purement gratuite*, mais il auroit esté bon que l'Auteur eust pris plus de peine à faire voir, que c'est cela que S. Paul, les saints Peres, & les Theologiens Catholiques ont entendu par le mot de *predestination*. CHAP. XIV.

L'AUTEUR. *Elle ne suppose point en Dieu d'acception de personnes. Car quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos merites, ce n'est point l'effet d'une volonté de Dieu indifferente ou bizarre, mais de la profondeur de sa sagesse & de sa connoissance qui regle toutes ses volontez.*

EXPLICATION. Il nous a marqué en

CHAP. XIV. tant d'endroits, que la sageſſe de Dieu reglant toutes ſes volontez ne luy permet pas d'agir par des *volontez particulieres*, & que le faire agir autrement que par des *volontez generales*, c'eſt le *faire agir par une conduite bizarre*, qu'on ne peut douter que ce ne ſoit cela qu'il entende, quand il dit que la predeſtination en la maniere qu'il l'explique, n'eſt point l'effet d'une volonté de Dieu imperieuſe ou bizarre, mais de la profondeur de ſa ſageſſe qui regle toutes ſes volontez. Et c'eſt ce qui fait voir ſans peine que la *predeſtination*, en la maniere qu'il l'explique, ne ſuppoſe point en Dieu *acception de perſonnes*, c'eſt à dire ne donne aucun pretexte de luy faire le meſme reproche que les Pelagiens faiſoient à S. Auguſtin, que ſelon luy, il y auroit en Dieu *acception de perſonnes*. Car quelle couleur pourroit-on trouver dans ſon Syſtême de dire, que Dieu a acception de perſonnes en donnant ſa grace à l'un & ne la donnant pas à l'autre, puiſque ne la donnant point par *des volontez particulieres*, & ne la repandant que par des volontez generales, il n'a point eu en cela d'égard à l'un plûtoſt qu'à l'autre. Mais c'eſt ce qui luy devoit faire reconnoiſtre, que ſa predeſtination n'eſt point celle que l'Egliſe enſeigne, puiſque la ſienne ne donne aucun lieu à une objection qu'on a toûjours faite contre celle de l'Egliſe, & qu'on a toûjours reſolue non en niant ce qui

y a

y a toûjours servi de pretexte, que Dieu fait misericorde à l'un & ne la fait pas à l'autre selon qu'il luy plaist, mais en soûtenant que ne devant sa grace à personne, il en fait part à qui il veut, sans tomber dans le defaut que l'Ecriture appelle *acception de personnes.* Chap. XIV.

L'Auteur. *Enfin elle ne porte point au desespoir. Car Dieu fait pleuvoir la pluie de la grace si abondamment que nous la rendons souvent inutile. Et elle condamnera nostre negligence. Car il depend de nous d'eviter beaucoup de choses qui resistent à l'efficace de la grace;* Dieu ne la donnant point par des volontez particulieres *afin qu'elle fasse un tel effet & rien d'avantage.*

Explication. Ce raisonnement est un peu confus; mais ce n'est pas dequoy il s'agit. Ce qui est essentiel, est qu'il y declare en termes exprés, que le fondement de la predestination est que Dieu ne donne point la grace par des volontez particulieres. Or la seule difference qu'il y a, dit S. Augustin, entre la predestination & la grace, est que l'une est la preparation que Dieu a faite de sa grace dans ses conseils eternels, & que l'autre est le don actuel qu'il nous en fait dans le temps. Et par consequent si Dieu n'a point de volontez particulieres en donnant la grace, il n'en a point eu aussi en se preparant à la donner. D'où il s'ensuit, que la predestination, selon que De Praedest. SS. c. 10.

CHAP. XIV. l'explique l'Auteur du Systême, n'est point un acte eternel de Dieu en faveur de certaines personnes préferablement à d'autres. C'est tout ce que je voulois faire voir icy. On voit déjà par avance que ce n'est point là ce que S. Paul nous enseigne & ce que l'Eglise en croit. Mais on en parlera plus amplement dans la suite.

L'AUTEUR. *C'est la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu, qui fait que tel est choisi & tel abandonné. C'est ce que dit S. Paul, c'est ce que disent les Peres, c'est aussi ce que j'établis. Je ne dis point que tel est choisi & tel abandonné, simplement parce que Dieu le veut. Car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, & qui n'a nul égard pour son ouvrage..... On se récrie avec S. Paul,* O ALTITUDO, *mais qu'on acheve le reste: qu'on ajoûte,* DIVITIARUM SAPIENTIÆ ET SCIENTIÆ DEI. *Car c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, qui est le principe de la predestination des Saints. Ce n'est point une volonté aveugle, bizarre, imperieuse, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands de la terre.*

EXPLICATION. Je ne me détourneray pas pour faire voir combien ce qu'il dit d'abord, *que c'est là ce que dit S. Paul, & ce que disent les Peres*, est contraire à la verité, & combien le reste est injurieux à Dieu. Il ne s'agit

s'agit icy que d'en découvrir le vray sens. Or ces grands mots, comme j'ay déja remarqué, ne signifient autre chose, sinon *que Dieu n'a point au regard du salut des hommes de volontez particulieres*, & qu'ainsi on ne peut point dire (quoique S. Paul l'ait dit & S. Augustin aprés luy une infinité de fois) *que tel est choisi & tel abandonné, parce que Dieu le veut.* C'est ce qu'il pretend qu'on ne peut dire, sans rendre *Dieu semblable à un homme qui agit par caprice.* C'est en celà qu'il met la profondeur des richesses de la sagesse de Dieu, en ce qu'un estre infiniment sage ne doit point agir par des volontez particulieres. C'est cette volonté de Dieu reglée par sa sagesse qui ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres, qu'il oppose à une *volonté aveugle, bizarre, imperieuse*, telle que seroit, à ce qu'il pretend, celle de Dieu, s'il choisissoit l'un plûtost que l'autre, comme il paroist par ses Meditations, où opposant de même, *agir par des volontez generales* à *agir par des volontez particulieres*; il appelle l'une de ces manieres d'agir, *une conduite uniforme, constante, reglée; & l'autre, une conduite* BIZARRE, *changeante, dereglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celuy qui la suit.* Et ainsi quand il conclut de tout cela, *que c'est la profondeur de la sagesse de Dieu qui est le principe de la predestination des Saints*; voici ce que

CHAP. XIV.

CHAP. XIV. cela veut dire en langage ordinaire : La maniere constante, uniforme, reglée, que je fais consister à ne point agir par des volontez particulieres, & en quoy je mets la profondeur de la sagesse de Dieu, est le principe de ce que j'appelle la predestination des Saints, quoy qu'elle n'en ait que le nom, parceque ce n'est point un acte eternel de Dieu en faveur de certaines personnes preferablement à d'autres (qui est ce que les Theologiens entendent par le mot de *predestination*) mais un certain ordre formé par la suite de ces voies simples, qui s'est trouvé favorable à ceux qui se sauvent, sans que Dieu, lors qu'il a choisi ces voies simples, ait eu aucune bonne volonté particuliere pour eux, plûtost que pour ceux qui ne seront point sauvez.

Or comme il est certain qu'il n'y eut jamais rien de plus nouveau que cette pensée, on n'auroit besoin pour la rejetter, que de le faire souvenir de ce qu'il a reconnu dans *la Recherche de la verité* : Page 213. *Que la nouveauté en matiere de Theologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mepriser des opinions pour cela seul qu'elles sont nouvelles, & sans fondement dans la Tradition.* Mais sans nous arrester à ce prejugé, il n'y a personne qui n'avoüe que cette nouvelle idée de la predestination est entierement opposée à ce que l'esprit de Dieu en a revelé à S. Paul, & à ce que

S. Au-

S. Augustin, qui a esté appellé *la voix & l'organe de l'ancienne Eglise à l'égard de ce mystere*, nous en a enseigné aprés cet Apostre. C'est ce que nous ferons voir dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XV.

Que les nouvelles pensées de l'Auteur du Systême touchant la predestination sont manifestement contraires à ce que nous en a enseigné S. Paul, & S. Augustin aprés luy.

Pour juger si une predestination qui n'enferme aucune bonne volonté particuliere de Dieu envers certaines personnes plûtost qu'envers d'autres, est conforme à celle que le S. Esprit nous a revelée par le Docteur des nations, nous n'avons qu'à considerer trois ou quatre des endroits où ce divin Apostre a parlé de ce mystere.

Le 1. sera le commencement de l'Epistre aux Ephesiens : *Beny soit Dieu le Pere de nostre Seigneur* Jesus-Christ, *qui nous a comblez en* Jesus-Christ *de toutes sortes de benedictions spirituelles pour le Ciel : ainsi qu'il nous a élus en luy, avant la creation du monde par l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints & sans tache devant luy : nous aiant*

CHAP. XV. *aiant predestinez par un pur effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfans adoptifs par* JESUS-CHRIST: *afin que la loüange & la gloire en soit donnée à sa grace, par laquelle il nous a rendus agreables à ses yeux en son Fils bien-aimé.*

Voilà ce que S. Paul nous enseigne de la predestination. Pouvoit-il marquer plus clairement que la predestination est un acte éternel de Dieu, par lequel il s'est de luy-même porté à faire ce qu'il fait dans le temps, & non l'effet & la suite d'un pretendu enchaisnement de causes occasionnelles? Que ce sont des personnes que Dieu a choisies par cette predestination, & non pas *des voies simples*: & qu'il a choisi ces personnes pour les rendre saintes & pour s'en faire des enfans adoptifs qui regneroient éternellement avec JESUS-CHRIST. Je ne voy donc pas que l'on puisse alterer d'avantage cette celeste doctrine, qu'en reduisant le mystere de la predestination, comme on fait dans le Systême, *à un choix gratuit de certaines voies simples par un plus grand rapport de sagesse & de fecondité*, sans aucun égard à de certaines personnes plûtost qu'à d'autres, parceque *la cause universelle* ne doit pas agir par *des volontez particulieres.*

Le 2. endroit où S. Paul nous instruit de la predestination, quoiqu'il ne la nomme pas, est dans le Chapitre second de la même Epistre aux

aux Ephesiens. *Dieu qui est riche en misericorde, estant poussé par l'amour extreme dont il nous a aimez, lors que nous estions morts par nos pechez, nous a rendu la vie en* JESUS-CHRIST, *par la grace duquel vous estes sauvez....... Car c'est par grace que vous estes sauvez par le moien de la foy. Et cela ne vient pas de vous, mais c'est un don de Dieu. Ce n'est point par vos œuvres, afin que nul ne se glorifie. Car nous sommes son ouvrage, estant creez en* JESUS-CHRIST *dans les bonnes œuvres qu'il a preparées* (c'est à dire predestinées) *afin que nous y marchions.* CHAP. XV.

La difference qu'il y a entre ces deux endroits de S. Paul est que dans le premier il descend du principe aux effets; de la predestination, à la sainteté; & que dans celuy-cy il remonte des effets au principe, de la foy agissante par la charité, qui est la foy qui sauve, à la predestination dans laquelle Dieu nous a preparé cette suite de bonnes œuvres qu'il nous fait exercer pour nous faire meriter le salut. C'est ce que S. Augustin a remarqué dans un passage du ch. 10, de la Predestination des Saints que nous avons déjà rapporté. Car ayant dit, *qu'il y a cette difference entre la predestination & la grace, que l'une est la preparation que Dieu a faite de sa grace dans ses conseils éternels, & que l'autre est le don actuel qu'il nous en fait dans le temps*, il en apporte

CHAP. XV. „ pour preuve ces paroles de l'Apostre. Nous „ trouvons, dit-il, l'une & l'autre dans un même „ me passage de S. Paul. *Nous sommes son ouvra-* „ *ge*, dit ce grand Apostre, *ayant esté créez en* „ JESUS-CHRIST *dans les bonnes œuvres*; voilà „ proprement la grace : *que Dieu*, ajoûte-t'il, „ A PREPARÉES *afin que nous y marchions*; voi- „ là la predestination. Ce qui a fait aussi qu'il l'a definie, *Præscientia & PRÆPARATIO beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur.*

Il n'y a donc point de Saint, à qui Dieu n'ait donné la foy par une grace toute gratuite, & par l'amour qu'il luy a porté : il n'y en a point qui n'ait esté l'ouvrage de Dieu : il n'y en a point qui n'ait esté créé en JESUS-CHRIST dans les bonnes œuvres : & il n'y en a point dont les bonnes œuvres n'aient esté des dons de Dieu, Dieu les luy ayant preparées avant tous les siecles pour les luy faire exercer.

Voilà ce qui prouve que Dieu a eu une bonne volonté particuliere envers chaque Saint. C'est en cela que consiste la predestination selon S. Paul, & non pas dans un pretendu *choix gratuit de certaines voies simples par un plus grand rapport de fecondité.*

Le 3. endroit de S. Paul touchant ce mystere est du 8. chap. de l'Epistre aux Romains. *Nous sçavons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu qu'il a appellez selon son decret pour*

pour estre Saints. Car ceux qu'il a connus avant tous les temps, il les a aussi predestinez pour estre conformes à l'image de son fils, afin qu'il fut l'aisné entre plusieurs freres. Et ceux qu'il a predestinez, il les a aussi appellez; & ceux qu'il a appellez, il les a aussi justifiez; & ceux qu'il a justifiez il les a aussi glorifiez. Aprés celà que pouvons nous dire? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? CHAP. XV.

Il y a plusieurs choses à remarquer dans ce passage. 1. La vocation selon le decret de Dieu, (c'est à dire selon la predestination éternelle, comme il paroist par la suite) qu'il faut distinguer d'une autre vocation commune aux élus & aux reprouvez dont, JESUS-CHRIST dit dans l'Evangile: qu'il y aura beaucoup d'appellez, & peu d'élus.

2. Que tout contribue au bien de ceux qui sont apppellez de cette sorte, parceque ce decret qui est la predestination, est la cause de toutes les graces que Dieu leur fait, & de la protection qu'il leur donne.

3. Que ce ne sont pas tous les hommes, mais des hommes en particulier, sçavoir ceux que Dieu a connus avant tous les siecles, qu'il a predestinez pour regner éternellement avec JESUS-CHRIST en qualité de ses freres.

4. Que les effets certains & infaillibles de cette predestination sont la vocation, la justification, & la gloire des predestinez.

Or

CHAP. XV. Or tout cela est plus different que le jour ne l'est de la nuit, de la nouvelle idée d'une predestination, qu'on fait consister dans *le choix gratuit de certaines voies simples par un plus grand rapport de sagesse & de fecondité*, sans que Dieu ait eu en cela aucun égard à de certaines personnes plûtost qu'à d'autres.

Ce n'est donc pas une chose qui se puisse supporter dans l'Eglise de JESUS-CHRIST, qu'on s'y donne la liberté de substituer un vain phantôme de predestination qui n'en a que le nom, à la veritable predestination divine que le S. Esprit nous a revelée par S. Paul.

Le 4. endroit de ce S. Apostre touchant ce point de foy, est le neuviéme Chapitre de la même Epistre aux Romains presque tout entier. ç'a toûjours esté l'ecœuil de tous les ennemis de la predestination gratuite : rien n'estant plus forcé ny plus éloigné du bon sens, que les gloses dont ils ont tâché d'éluder ce que l'Apostre en dit dans ce Chapitre. Mais de peur qu'on n'ait pour suspectes les reflexions que j'y pourrois faire, je rapporteray seulement l'analyse si judicieuse & si solide, que S. Augustin a faite de tout cét endroit-là, dans son dernier ouvrage contre Julien liv. 1. ch. 141.

Cap. 141. „ AUGUSTIN A REPONDU. Afin que tous „ ceux qui ont de l intelligence puissent connoi- „ stre les vains efforts que vous avez faits pour

ob-

obscurcir les paroles de l'Apostre qui sont « Chap
tres-claires, & pour renverser les veritez qu'il « XV.
a établies, je croy n'avoir besoin pour vous «
répondre que de faire remarquer toute la suite «
de son discours. Le dessein de l'Apostre estoit «
de montrer *que Dieu peut faire tout ce qu'il pro-* «
met: ce qui est le grand fondement de la gra- «
ce dont vous estes ennemis. Car cela nous fait «
voir, que c'est de la puissance de Dieu & non «
de celle des hommes qu'on doit attendre l'ac- «
complissement de ses promesses. S. Paul ayant «
donc ce dessein voici ce qu'il dit: «

Ce n'est pas neanmoins que la parole de Dieu « Rom.
soit demeurée vaine & sans effet. Car tous ceux « 9. v.
qui descendent d'Israël ne sont pas vrais Israëli- « 6. 7.
tes, ny tous ceux qui sont nez d'Abraham ne « 8. 9.
sont pas pour cela ses vrais enfans. Mais Dieu «
luy dit: ce sera Isaac qui sera appellé vostre fils. «
C'est à dire que ceux qui sont enfans d'Abraham «
selon la chair, ne sont pas pour cela enfans de «
Dieu, mais que ce sont les enfans de la promesse, «
qui sont reputez estre les enfans d'Abraham. «
Car voici les termes de la promesse que Dieu fit à «
Abraham: Je viendray dans un an en ce même «
temps, & Sara aura un fils. «

Remarquez bien ces termes: *enfans de la* «
promesse; & concluez-en que c'est Dieu qui «
les fait tels par sa grace, parce qu'il peut faire «
ce qu'il a promis. « v. 10.

Et cela ne se voit pas seulement dans Sara, « 11. 12.
mais

CHAP. „ *mais aussi dans Rebecca, qui conceut en même*
XV. „ *temps deux enfans d'Isaac nostre Pere. Car*
„ *avant qu'ils fussent nez, & avant qu'ils eussent*
„ *fait aucun bien ny aucun mal, afin que le De-*
„ *cret de Dieu demeurast ferme selon son élection,*
„ *non à cause de leurs œuvres, mais à cause de*
„ *l'appel & du choix de Dieu, il luy fut dit : L'aîné*
„ *sera assujetti au plus jeune.*

„ Remarquez encore cette élection qui n'est
„ pas par la consideration des œuvres, laquelle a
„ esté depuis marquée par un Prophete, dont saint
„ Paul allegue le témoignage en disant :

v. 13. „ *Selon qu'il est écrit : J'ay aimé Jacob; &*
„ *j'ay haï Esau.*

„ Mais comme il naist de-là une difficulté
„ qui pouvoit troubler ceux qui ne sont pas in-
„ struits du mystére de la grace, l'Apôtre se la
„ propose à luy-mesme en ces termes :

v. 14. „ *Que dirons nous donc? Est-ce qu'il y a en Dieu*
„ *de l'injustice? Dieu nous garde de cette pensée.*

„ Et pour nous apprendre de quelle sorte
„ nous devons nous garder de cette pensée, il
„ ajoûte.

v. 15. „ *Car il dit à Moyse : Je feray misericorde à*
16. „ *qui il me plaira de faire misericorde, & j'auray*
„ *pitié de qui il me plaira d'avoir pitié. Cela ne*
„ *dépend donc ny de celuy qui veut, ny de celuy qui*
„ *court, mais de celuy qui fait misericorde.*

„ Ce n'est donc point parce que Jacob a vou-
„ lu & a couru que Dieu luy a fait misericorde,

mais

mais c'eſt parce que Dieu luy a fait miſericorde " CHAP.
qu'il a voulu & qu'il a couru. C'eſt pourquoy " XV.
il eſt dit en un endroit, *que le Seigneur prepare la* "
volonté, & en un autre, *que le Seigneur dreſſe* "
les pas de l'homme, & que l'homme enſuite "
veut marcher dans ſa voye. Mais parce que ç'a- "
voit eſté dans la vuë de Jacob, que l'Apoſtre "
avoit dit, *que cela ne dependoit ny de celuy qui* "
veut, ny de celuy qui court, mais de Dieu qui "
fait miſericorde, il ajoûte l'exemple de Pharaon, "
qui repond à ce qu'il avoit dit d'Eſaü, que "
Dieu l'avoit haï. " v. 17.

C'eſt pourquoy il dit à Pharaon dans l'Ecri- "
ture: C'eſt pour cela que je vous ay étably, pour "
faire éclater en vous ma toute puiſſance, & pour "
rendre mon Nom celebre par toute la terre. "

D'où il tire cette concluſion qui revient à "
l'un & à l'autre. "

Il eſt donc vray qu'il fait miſericorde à qui il "
luy plaiſt, & qu'il endurcit qui il luy plaiſt. "

Mais *il fait miſericorde* par grace en don- "
nant gratuitement ce qu'on ne merite point: "
& *il endurcit* par un jugement qui eſt tel que "
ceux envers qui Dieu l'exerce, ne ſont traitez "
que comme ils le meritent. Car c'eſt une pure "
grace de faire d'une maſſe condamnée un vaſe "
de miſericorde, & c'eſt un juſte jugement d'en "
faire un vaſe d'ignominie. Il paſſe de-là à re- "
preſenter ce que peuvent dire ceux à qui cette "
conduite déplaiſt, ce qu'il fait en ces termes. " v. 19.

Aprés

CH. XV. „ *Aprés cela pourquoy Dieu se plaint-il des mé-*
„ *chans. Car qui est-ce qui resiste à sa volonté?*

„ Et voicy ce qu'il dit pour reprimer leur au-
v. 20. „ dace.

21. „ *Mais ô homme qui estes-vous pour contester*
„ *avec Dieu? Est-ce au vase de terre de dire a ce-*
„ *luy qui l'a fait, Pourquoy m'avez-vous fait*
„ *ainsi? Le Potier ne peut-il pas d'une mesme*
„ *masse d'argile faire un vase destiné à des usages*
„ *honorables, & un autre destiné à des usages*
„ *vils & abjects.*

„ Jugez vous-mesmes si cela n'est pas confor-
„ me à ce qu'il avoit dit auparavant, & si cela ne
„ ruine pas entierement ce que vous vous imagi-
„ nez, vous qui pretendez qu'il n'y a point
„ d'autre cause de la differente condition de ces
„ vases, que les differens merites des volontez
„ humaines, ce qui est directement contraire à
„ ce qu'il avoit dit auparavant: *Qu'avant qu'ils*
„ *fussent nez, & avant qu'ils eussent fait au-*
„ *cun bien ny aucun mal, afin que le Decret de*
„ *Dieu demeurast ferme selon son élection, non à*
„ *cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel*
„ *& du choix de Dieu, il avoit esté dit à la mere,*
„ *que l'aisné seroit assujetti au plus jeune:* com-
„ me aussi à ce qu'il avoit ajoûté: *Que cela*
„ *donc ne depend ny de celuy qui veut, ny de celuy*
„ *qui court, mais de celuy qui fait misericorde.*

„ Mais si ce que vous dites conformement à
„ vostre heresie touchant le Potier, est si oppo-

sé

ſé à ce que S. Paul avoit dit auparavant, il ne " CHAP
l'eſt pas moins à ce qui ſuit. " XV.

Qui ſe peut donc plaindre de Dieu, ſi vou- " Rom.
lant monſtrer ſa juſte colere & faire connoiſtre " 9. v.
ſa puiſſance, il ſouffre avec une patience ex- " 22.
treme les vaſes de colere preparez pour la per- " 23.
dition? afin de faire paroiſtre les richeſſes de ſa "
gloire ſur les vaſes de miſericorde qu'il a prepa- "
rez pour la gloire? "

Car ce qu'il dit *des vaſes de colere, qui ſont* " *preparez pour la perdition*, ſeroit injuſte, s'ils " n'eſtoient faits d'une maſſe condamnée, *tous* " *par un ſeul eſtant tombez dans la condamna-* " *tion*. Et ceux qu'il a preparez à la gloire ſont " appellez *des vaſes de miſericorde*, parce que " c'eſt l'effet d'une miſericorde toute gratuite & " qui n'eſt due en aucune ſorte, de preparer à la " gloire des vaſes formez d'une maſſe condam- " née. " "

JE NE TIRE POINT de conſequence de tout cela contre la nouvelle predeſtination du nouveau Syſtême, qui n'enferme aucune bonne volonté particuliere de Dieu envers les predeſtinez préferablement aux reprouvez : elle ſe tire aſſez de ſoy-meſme.

J'omets auſſi pluſieurs autres paſſages de l'Ecriture. Rien ne ſuffiroit à qui ceux-là ne ſuffiroient pas : & je pourray avoir occaſion dans la ſuite d'en alleguer d'autres.

CHAPITRE XVI.

Examen de ce que répond l'Auteur à ce qu'il a bien vû qu'on luy objecteroit de l'Ecriture Sainte & particulierement de S. Paul, qui est : Que tout ce qu'on trouve dans l'Ecriture qui ne s'accorde pas avec ses nouvelles pensées est une Antropologie.

POur estre convaincu que l'Ecriture est évidemment contraire à cette nouvelle Philosophie d'une cause universelle qui ne doit point agir par des volontez particulieres dans l'ordre mesme de la grace, il ne faut que considerer la réponse que l'Auteur fait aux passages de l'Ecriture, qu'il a bien vu qu'on ne manqueroit pas de luy objecter. C'est dans le Traité Disc. 1. n. 57.

„ Ceux qui pretendent, dit-il, que Dieu a „ des desseins & des volontez particuliers pour „ tous les effets particulieres qui se produisent en „ consequence des loix generales, se servent ordi- „ nairement de l'autorité de l'Ecriture pour ap- „ püier leurs sentiment. „ Ensuite dequoy il avoue pour ce qui est de l'ordre de la nature, *Que* JESUS-CHRIST *parle de son Pere comme s'il s'appliquoit avec de semblables volontez à parer les lys & à conserver jusques à un cheveu de la teste de ses disciples.* Et pour ce qui est de l'ordre de la grace; *Que S. Paul parle de la sancti-*

ctification & de la predestination des Elus, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontez particulieres. Chap. XVI.

Je ne sçay pas ce que l'on pourroit souhaitter de plus fort pour avoir au moins une grande pente à croire, qu'il est donc vray que Dieu agit par des volontez particulieres dans la sanctification & la predestination des Elûs. Saint Paul le dit. L'Auteur du Systême l'avoue. Mais il pretend que cela a besoin d'explication, & il est obligé d'en trouver une qui luy fasse dire le contraire. Ecoutons la donc. « C'est, « dit-il, que comme l'Ecriture est faite pour « tout le monde, pour les simples aussi bien que « pour les sçavans, elle est pleine *d'anthropologies*. « Non seulement elle donne à Dieu un corps, « un throsne, un chariot, un équipage, les pas- « sions de joie, de tristesse, de colere, de repen- « tir; elle luy attribue encore les manieres d'agir « ordinaires aux hommes: « C'est à dire, qu'el- « le le fait agir par des volontez particulieres, qui est le faire agir comme un homme à ce qu'il pretend, au lieu que pour agir en Dieu, il ne doit agir que par des volontez generales.

Je tremble quand je considere les suites funestes que pourroit avoir cette maniere d'expliquer l'Ecriture, si on la souffroit. Je n'ose en apporter des exemples, de peur que ce ne fust un piege à des esprits portez au libertinage. Car dequoy ne pourra-t'on point faire des *anthro-*

CHAP. XVI. *pologies*, si on peut éluder par là ce que S. Paul dit en des termes tres-simples & tres-naturels de la sanctification & de la predestination des élus.

Rien n'est moins propre pour appuier cette hardiesse, que les exemples dont on se sert pour l'autoriser. L'Ecriture estant pleine de passages qui nous font assez juger que Dieu ne doit pas estre conçû en forme humaine, & l'idée de l'Estre infiniment parfait nous obligeant de le concevoir comme exempt de toute imperfection, ce qui ne seroit pas s'il estoit corporel, ou sujet à la colere, au repentir, & aux autres passions des hommes, on n'a pas eu de peine à prendre pour des locutions figurées celles qui paroissent attribuer à Dieu des bras, des mains, des pieds, des yeux, & des passions humaines. Et de plus, quand les simples auroient pu s'y tromper, il leur auroit toûjours esté facile de se desabuser par la tradition perpetuelle de l'Eglise, qui n'a jamais pris ces passages que dans un sens metaphorique.

L'Auteur a bien vu que pour donner quelque couleur à son *anthropologie* il falloit qu'il trouvast quelque chose de semblable. C'est „ ce qui luy a fait dire ; „ Que lors qu'on veut „ parler avec exactitude de la maniere dont Dieu „ agit dans l'ordre de la grace, on doit expliquer „ les passages qui le font agir par des volontez „ particulieres dans la sanctification & la predesti-

na-

nation des élus, par l'Idée qu'on a de sa sa- "Chap
gesse & de sa bonté, & par les autres passages " xvi.
de l'Ecriture qui sont conformes à cette "
idée. " "

Mais qui peut souffrir sans émotion une illusion si grossiere, qui ne va pas seulement à renverser le mystere de la predestination divine, en la transformant en une predestination phantastique, dont jamais personne jusques icy n'avoit oüy parler, mais qui pourroit encore si elle estoit tolerée faire d'étranges ravages dans les autres points de la foy. Je dis donc quoy qu'avec douleur, que c'est se joüer de la credulité des hommes, que de repondre avec tant de negligence & si peu de sincerité à l'autorité de l'Ecriture, lors qu'on est contraint d'avoüer, qu'elle paroist contraire à ce que l'on veut établir. Quoy! on demeure d'accord que S. Paul pris dans son sens propre & naturel nous enseigne que *Dieu agit par des volontez particulieres dans la sanctification & la predestination des élus*; Et on croit en estre quitte pour dire, *que ce sens propre & naturel des paroles de l'Apostre doit estre corrigé par l'idée qu'on a de la sagesse & de la bonté de Dieu, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée.*

Cette maniere de repondre est fort facile. On suppose deux choses également fausses & mal fondées, comme si elles estoient dans la

CHAP. XVI. derniere evidence. Car il faudroit qu'elles fussent telles, pour nous obliger de quitter le sens propre & naturel des paroles de S. Paul, & leur en donner un tout opposé.

L'une est, qu'il y a des passages de l'Ecriture qui nous font entendre, que Dieu n'agit que par des volontez generales dans la sanctification & la predestination des élus.

L'autre est, que l'idée que nous avons de la sagesse & de la bonté de Dieu ne nous permet pas de croire qu'il agisse en cela par des volontez particulieres.

Mais pour la premiere supposition, j'ay déjà dit dans le 1. Livre & je le redis encore, que je la tiendrois pour fausse & pour tres-fausse, jusques à ce qu'on m'eust fait voir ces passages de l'Ecriture qui disent cela. Je ne me fonde pas seulement sur ce que je n'y en ay point trouvé. Je pourrois n'avoir pas eu assez bonne vue pour les découvrir. Mais cette nouvelle pensée, que Dieu n'agit point dans la sanctification des élus par des volontez particulieres, est si extraordinaire & si contraire à ce que tous les Theologiens ont enseigné jusques icy, que s'il y avoit dans l'Ecriture Sainte des passages qui parussent la favoriser, il seroit comme impossible qu'il n'y en eût quelques-uns qui se les fussent objectez. Et enfin l'Auteur même a pris tant de soin de chercher toutes sortes de preuves, pour appuier ce paradoxe

qui

qui est le fondement de son Systême touchant la grace, qu'il n'auroit pas manqué de rapporter ces passages de l'Ecriture qui l'établiroient. Cependant cela auroit esté bien necessaire pour donner quelque couleur à une opinion si surprenante, estant sur tout aussi denué qu'il est de l'autorité des saints Peres & des Theologiens. Car on ne voit pas qu'il en ait pu citer aucun comme luy estant favorable sur ce point essentiel de sa nouvelle Theologie, ny dans son Traité, ny dans les Eclaircissemens qu'il y a joints depuis, ny dans ses Meditations Chrestiennes. Chap. XVI.

Ainsi cette premiere supposition de passages de l'Ecriture, qui doivent corriger le sens naturel de ceux de S. Paul, qui nous font entendre *que Dieu agit par des volontez particulieres dans la sanctification & la predestination des élus*, n'estant qu'un phantosme sans subsistance, semblable à cette ombre dont le Poëte parle, qui s'évanoüissoit quand on la vouloit embrasser;

Ter frustra compressa manus effugit imago
Par levibus ventis, volucrique simillima somno,

Tout se reduit à la 2. supposition de l'idée de Dieu, où l'on nous assure, que tous ceux qui la consultent voient si clairement que sa sagesse ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres, qu'on est forcé par là de corri-

CHAP. XVI. ger le sens naturel des paroles de l'Apostre, qui font entendre que c'est par ces sortes de volontez que Dieu agit dans la predestination & la sanctification des élus.

Mais j'aimerois autant dire que cela est vray, parce qu'il me plaist de le supposer pour vray, & pour évidemment vray, c'est à dire que tout se reduit à une pure *petition de principe*. Car dequoy s'agit-il, sinon de sçavoir s'il y a en Dieu une pretenduë sagesse d'une nouvelle invention, qui ne souffre pas qu'il agisse dans l'ordre même de la grace par des volontez particulieres. C'est donc à celuy qui nous le dit de nous le prouver, & de ne se pas contenter de nous dire simplement, que cela se voit dans l'idée que nous avons tous naturellement d'un estre infiniment sage. Car ce n'est que nous repeter en des termes plus emphatiques ce que nous avons demandé que l'on nous prouvast quand on nous l'a dit en termes plus simples. C'est comme si un homme vouloit prouver à un Copernicien que la terre est immobile au centre du monde, & qu'il ne luy en donnast point d'autre preuve, sinon qu'on voit clairement dans l'idée d'un tout composé de terre & d'eau, de pierres & de metaux, & environné d'air, de broüillards & de nuées, qu'il doit estre immobile au centre du monde. Trouveroit-on que ce Copernicien dust estre satisfait de cette preuve? Cependant c'est icy quel-

quelque chose de moins raisonnable. Car celuy qui entreprendroit de prouver le repos de la terre dans le centre du monde, auroit pour luy le prejugé de l'opinion commune, ce qui rendroit sa cause assez favorable, au lieu que c'est icy tout le contraire. Cette sagesse qui empéche Dieu d'agir par des volontez particulieres dans l'ordre même de la grace, est une nouveauté inouie, qui n'estoit jamais entrée dans l'esprit d'aucun homme; & la raison capitale qu'on nous apporte pour nous la faire recevoir, la preuve qu'on nous en donne que l'on appelle *à priori*, & dont toutes celles qu'on y joint, & qu'on avoüe n'estre qu'a *posteriori*, ne sont que de foibles appuis, c'est que cela se voit clairement dans l'idée de Dieu. D'où vient donc que personne ne l'y avoit vue avant l'Auteur du Systême? Est ce que l'idée de Dieu est quelque chose de si caché, qu'on a de la peine à la trouver, & qu'ainsi elle n'a pu jusques icy estre apperçue que par peu de gens? Loin de celà, il soûtient en plusieurs endroits, que cette idée de Dieu est exposée à la vue de tous les hommes, qu'ils la peuvent tous consulter, & que le desir de la contempler est une priere naturelle qui ne manque jamais d'estre exaucée, d'où il s'ensuit que tous les Saints ayant toûjours eu un tres-grand desir de connoistre Dieu le plus parfaitement qui se pouvoit, on

CHAP. XVI.

CHAP. XVI. ne peut douter qu'ils n'aient eu tres-souvent cette idée presente à leur esprit, & que Dieu ne leur ait découvert les veritez qu'elle enferme à proportion de leur desir & de leur application. D'où vient donc qu'ils n'ont pas eu la moindre pensée de cette pretendue sagesse, qui a dû empécher Dieu d agir par des volontez particulieres dans la predestination & la sanctification des élus?

Dira-t'on qu'il en est de cette idée de Dieu, comme du Ciel & du Soleil, qui ayant toûjours esté exposez à la vue de tous les hommes, ce n'est neanmoins que depuis ce dernier siecle que par l'admirable invention des lunettes on a découvert de nouveaux astres dans le Ciel & des tâches dans le Soleil: & qu'ainsi on pourroit avoir trouvé quelque lunette spirituelle, par le moien de laquelle on auroit pu découvrir beaucoup de choses dans l'idée de Dieu que les autres n'y peuvent voir, & entr'autres cette nouvelle espece de sagesse, que l'on peut dire estre comme une tâche dans le Soleil increé, puisqu'elle le rend *impuissant* en une infinité de rencontres, en ne luy permettant pas d'agir autrement que par des volontez generales, ce qui est cause qu'il n'a pu sauver tous les hommes, quelque volonté qu'il en eust, parce qu'il ne l'auroit pu faire qu'en agissant par des volontez particulieres, ce que cette sagesse n'a pu souffrir.

En

En attendant qu'il s'explique là dessus, voicy un argument dont on demande la solution. CHAP. XVI.

Si on ne trouve autre chose dans l'idée de cette sagesse de l'Estre parfait, sinon qu'elle l'empéche quelque-fois d'agir par des volontez particulieres, mais non pas qu'elle l'en empéche toûjours, il seroit contre toutes les regles du raisonnement d'en conclure, qu'on doit corriger par cette idée le sens propre & naturel des passages de S. Paul, qui nous font entendre que Dieu agit par des volontez particulieres dans la predestination & la sanctification des Saints. Car c'est comme si un Geometre raisonnoit de cette maniere. Je voy dans l'idée d'un Triangle qu'il peut avoir un angle droit, & qu'alors il y a necessairement un de ses costez dont le quarré est égal aux quarrés des deux autres. Donc il n'y a point de Triangle qui n'ait le quarré d'un de ses costez égal aux quarrez des deux autres.

Or tout ce que peut dire l'Auteur du Systême est que la nouvelle espece de sagesse qu'il met en Dieu l'empéche QUELQUE-FOIS d'agir par des volontez particulieres, & non pas qu'elle l'en empéche toûjours. Car si cela estoit, elle l'auroit empéché de créer l'univers par des volontez particulieres, au lieu qu'il est de foy qu'il l'a fait, par l'aveu de l'Auteur.

CHAP. XVI. Il n'eſt donc pas vray que la nouvelle idée de la ſageſſe de Dieu nous oblige de corriger le ſens propre & naturel des paſſages de ſaint Paul qui nous font entendre, que *Dieu agit par des volontez particulieres dans la ſanctification & la predeſtination des élus.*

J'ay peine à quitter cette matiere tant elle me paroiſt importante. Il y a des Anthropologies dans l'Ecriture, c'eſt à dire qu'on s'y ſert ſouvent en parlant de Dieu de Metaphores, qui ſont priſes de ce qui convient aux hommes,& quelque-fois même aux animaux, comme du mot de corne pour ſignifier la puiſſance, de celuy d'aiſles dont les oiſeaux couvrent leurs petits pour ſignifier la protection que Dieu donne à ceux qu'il aime. Mais continue-t'on ces Metaphores? y inſiſte-t'on? ſe fait-on des objections contre ce qu'elles ſignifient dans leur ſens propre, & y répond-on en demeurant dans ce même ſens & le confirmant par la réponſe? S'y propoſe-t'on par exemple des difficultez contre ces Metaphores, ſemblables à celles que l'on pourroit faire en diſant: Eſt-il poſſible que Dieu ait des aiſles? Seroit-il ſemblable à un oiſeau? Il faudroit que ces aiſles fuſſent bien grandes pour couvrir tous ceux qu'il veut proteger. Et n'auroit-ce pas eſté jetter les hommes dans l'erreur que d'y avoir répondu: O homme qui eſtes vous pour conteſter avec Dieu? Pourquoy

quoy ne pourroit-il pas avoir la forme d'un oiseau, & des aisles assez grandes pour couvrir tous ceux qu'il aime ? CHAP. XVI.

Or c'est ce que fait S. Paul à l'égard *des volontez particulieres de Dieu pour la sanctification & la predestination des élus*, que l'on voudroit faire passer pour des Anthropologies. Il insiste tres-souvent sur cette pretendue *Anthropologie*, comme on a vû par les passages que j'en viens de rapporter. Mais pour m'arrester au dernier qui est du 9. chap. de l'Ep. aux Romains,

Il y dit que *ce sont les enfans de la promesse qui sont reputez estre les enfans d'Abraham.* Or cette promesse n'a esté faite certainement que par une *volonté particuliere.*

Il s'objecte : qu'il semble donc *qu'il y auroit en Dieu de l'injustice :* & il répond qu'il n'y en a point : *parce que Dieu dit à Moyse : Je feray misericorde à qui il me plaira de faire misericorde, & j'auray pitié de qui il me plaira d'avoir pitié.* Peut-on plus expressement rapporter tout cela à *la volonté particuliere de Dieu* qui fait misericorde à qui il veut ?

Il en tire cette conclusion, qui confirme encore davantage cette verité. *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* CELA *ne depend donc ny de celuy qui veut, ny de celuy qui court, mais de Dieu qui fait misericorde.*

CHAP. XVI. Il ajoûte l'exemple de Pharaon, qui répond à ce qu'il avoit dit d'Esau, que Dieu l'avoit haï. Or peut-on douter que Dieu n'ait fait par des *volontez particulieres* tout ce qu'il a fait envers Pharaon.

Il tire de-là une 2. conclusion encore plus surprenante que la premiere. *Ergò cujus vult miseretur, & quem vult indurat. Il est donc vray qu'il fait misericorde à qui il veut, & qu'il endurcit qui il veut.* Il fait donc l'un & l'autre par des *volontez particulieres.*

Il se forme sur cela une nouvelle objection. *Aprés cela, de quoy Dieu se plaint-il? Car qui est-ce qui resiste à sa volonté?* Et il la resoult en justifiant de plus en plus par la comparaison du potier, que Dieu a droit de faire de la même masse condamnée des vases d'honneur & des vases d'ignominie: ce qu'il n'auroit pas raison d'attribuer à Dieu, s'il estoit vray qu'il n'agit point par des *volontez particulieres.*

Aprés cela je ne pense pas qu'il y ait aucun homme raisonnable, qui ne demeure d'accord, que l'on s'oste le moyen de combattre aucune erreur, ny par l'Ecriture ny par la Tradition, s'il est permis d'éluder les passages les plus clairs de la parole de Dieu sur les principaux mysteres de la Religion, en disant qu'ils ne doivent pas estre pris dans leur sens propre & naturel, dans lequel

quel ils ont toûjours esté pris depuis la naissance de l'Eglise, mais dans un autre sens tout opposé, par le moyen d'une figure qu'on appellera Anthropologie, ou Metaphore, ou Prosopopée.

CHAPITRE XVII.

Que rien n'est plus opposé à la doctrine de S. Augustin, que la nouvelle predestination de l'Auteur du Systême.

CEux qui n'auroient jamais lû les ouvrages de S. Augustin, n'auroient eu qu'à considerer avec quelque attention les passages de ce Pere qui ont esté rapportez dans les chapitres precedens, pour estre convaincus qu'il n'y eust jamais rien de plus contraire à sa doctrine, que ce que l'Auteur du Traité a pris pour fondement de son Systême de la Grace, *Que Dieu n'agit point par des volontez particulieres dans la sanctification & la predestination des élus.*

On peut dire aussi que cela a esté suffisamment prouvé dans le chap. XV. où on a fait voir combien ce paradoxe estoit opposé à la divine Theologie de S. Paul, non seulement par les paroles tres-claires & tres-expresses de cét Apostre, mais encore par le commentaire admirable qu'en a fait S. Augustin

CHAP. XVII. ſtin en combattant pour l'Egliſe contre les Pelagiens.

Que ſi neanmoins il y avoit des perſonnes qui en vouluſſent eſtre inſtruites plus à fond, elles n'auroient qu'à lire trois ouvrages de ce Saint, qui ſont traduits en François : *De la Correction & de la Grace : De la predeſtination des Saints*, & *Du Don de la perſeverance.*

J'aurois donc pû n'apporter icy aucune autre preuve de la contrarieté de la doctrine de l'Auteur avec celle de S. Auguſtin dans ce point particulier. En voicy neanmoins encore deux, mais qui ſeront fort courtes.

La premiere ſera un paſſage du premier de ces trois Livres, qui nous marque la conduite particuliere de Dieu envers les predeſtinez, enſuite du deſſein qu'il a pris de toute éternité de les ſeparer de la condamnation originelle par la liberalité de ſa grace ; Et l'autre, un argument pris d'un aveu que fait l'Auteur. Voicy le paſſage.

De Corr. & Gr. c. 7. „ A l'égard de tous ceux que Dieu a ſeparez de cette condamnation originelle par la liberalité de ſa grace, il eſt indubitable qu'il fait enſorte qu'ils entendent preſcher l'Evangile, & qu'ils y croyent lors qu'ils l'entendent, & qu'ils perſeverent juſques à la fin dans la foy qui agit par amour, & que s'il arrive qu'ils ſe dereglent, ils ſe corrigent ſur les avertiſſemens qu'on leur dnnne, ou retournent

tournent dans la voye qu'ils ont quittée, « CHA.
encore même que personne ne les reprenne, « XVII.
& ne les avertisse d'y retourner: & que d'au- «
tres d'entreux ayant reçû la grace sont déli- «
vrez des perils de cette vie par une mort «
prompte & precipitée en quelque âge que ce «
soit. Car c'est celuy qui les a fait *vases de* «
misericorde, qui les a élus en son Fils avant «
la création du monde par l'élection de sa grace, «
QUI FAIT TOUTES CES CHOSES EN EUX: «
puisque si c'est par la grace, ce n'est pas par les «
œuvres; autrement la grace ne seroit pas grace. «
Car ils ne sont pas du nombre de ces appel- «
lez dont il a esté dit: *Il y en a plusieurs ap-* «
pellez, & peu d'élus. Mais parce qu'ils sont «
appellez selon le decret de Dieu, ils sont élus «
& choisis *par le choix de la grace,* & non «
par le choix de leurs merites precedents, PAR- «
CE QUE LA GRACE EST TOUT LEUR ME- «
RITE. «

N'est-ce point là reconnoistre en Dieu des volontez particulieres, dans la predestination de chacun des élus, & dans leur sanctification? Il faudroit estre aveugle pour ne le pas voir de soy-même, & ce seroit perdre le temps que de se mettre en peine de le prouver.

Il ne me reste donc qu'a proposer l'argument que j'ay dit que je tirerois d'un aveu de l'Auteur. J'ay déjà marqué dans le ch. 14. où j'ay expliqué en quoy il met la predestination.

CHAP. XVII. tion. Je n'ay qu'a l'étendre içy un peu d'avantage & le mettre plus dans ſon jour.

Un des plus ordinaires argumens des Pelagiens contre la doctrine de la grace & de la predeſtination, que ſaint Auguſtin ſoûtenoit au nom de l'Egliſe Catholique, c'eſt que cette doctrine ſuppoſoit qu'il y avoit en Dieu acception de perſonnes, contre ce que dit l'Ecriture, *quia non eſt perſonarum acceptio apud Deum.* Et le fondement qu'ils prenoient de faire ce reproche aux Catholiques, eſtoit que ſelon eux Dieu delivre l'un & ne delivre pas l'autre, quoi que dans la même cauſe, & ſouvent même lors que celuy à qui Dieu donne la grace a fait un plus mauvais uſage de ſa liberté, que celuy à qui il ne la donne pas. Et c'eſt ce que ces heretiques ſoûtenoient qu'on ne pouvoit attribuer à Dieu ſans admettre en luy *une acception de perſonnes.*

Or on peut repondre en deux manieres à cét argument des heretiques : ou en niant ce qui leur donnoit ſujet de le faire, qui eſt que Dieu donne ſa grace à l'un & ne la donne pas à l'autre ſans en avoir d'autre raiſon ſinon qu'il le veut ainſi ; Ou en l'avoüant, mais en ſoûtenant que Dieu peut agir de la ſorte ſans qu'on le puiſſe accuſer d'acception de perſonnes.

Et c'eſt ſur cela qu'il faut comparer la doctrine de ſaint Auguſtin avec celle de l'Auteur

du

du Systéme. L'un & l'autre dit que la predestination selon qu'ils l'enseignent *ne suppose point en Dieu d'acception de personnes*. Mais voions si c'est de la même maniere, & en supposant les mêmes veritez Catholiques. CHAP. XVII.

La raison qu'en donne saint Augustin n'est pas, qu'il ne soit vray que Dieu fait misericorde à qui il luy plaist, & qu'il endurcit qui il luy plaist : qu'il a predestiné qui il a voulu, & rejetté qui il a voulu : c'est ce qu'il a toûjours regardé comme des points indubitables de la doctrine de l'Eglise. Il reconnoist donc le fait d'où les Pelagiens prenoient occasion de faire ce reproche aux Catholiques : mais il nie qu'il s'ensuive delà qu'il y ait en Dieu acception de personnes. Nous n'avons qu'à l'écouter.

On appelle, dit-il, acception de personnes, « quand celuy qui doit juger une cause, laissant « là le merite de la cause, favorise l'un au preju- « dice de l'autre, parce qu'il trouve dans sa per- « sonne quelque chose qui attire la consideration « ou la pitié. Mais si un homme avoit deux de- « biteurs, & qu'il voulust remettre sa dette à « l'un, & faire paier à l'autre ce qu'il luy doit ; « que pourroit-on dire à cela, sinon qu'il donne « à qui il veut, & qu'il ne fait tort à personne. « Or comme il n'y a point en cela d'injustice, il « faut avouer aussi qu'il n'y a point d'acception « de personnes. Autrement, des personnes peu « éclairées pourroient trouver qu'il y en auroit « « eu

Lib. 4. ad Bonif. c. 7.

CHA. XVII.

„ eu en ce Pere de famille qui donnna autant à
„ ceux qui n'avoient travaillé qu'une heure à sa
„ vigne, qu'à ceux qui avoient porté le poids du
„ jour & de la chaleur : égalant ainsi dans la re-
„ compense ceux qui avoient esté si inegaux dans
„ le travail. Mais que répond le Pere de famille à
„ ceux qui murmuroient contre luy, & qui sem-
„ bloient l'accuser de cette acception de person-
„ nes? *Mon amy*, dit-il à l'un d'eux, *je ne vous*
„ *fais point de tort. Ne vous estes vous pas accordé*
„ *avec moy à un denier pour vostre journée.*
„ *Prenez ce qui vous appartient & vous en allez.*
„ *Je veux donner à ce dernier autant qu'à vous.*
„ *Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de*
„ *ce qui est à moy? Et vostre œil est-il mauvais,*
„ *parce que je suis bon?* Il n'y a point là d'autre
„ justice à demander. Elle consiste toute dans
„ cette parole : Je le veux ainsi. Je vous ay
„ payé: J'ay donné à l'autre ; & pour le luy
„ donner, je ne vous ay rien osté, ny rien re-
„ tranché de ce que je vous devois. Ne m'est il
„ pas permis de faire ce que je veux de ce qui est à
„ moy? Comme donc il n'y a point là acception
„ de personnes, parce qu'encore que l'un reçoive
„ gratuitement un avantage, c'est neanmoins
„ de telle sorte qne l'autre n'est pas pour cela
„ privé de ce qui luy estoit dû: Il n'y en a point
„ aussi, lors que selon le Decret de Dieu l'un est
„ appellé, & l'autre n'est pas appellé; parce que
„ Dieu donne gratuitement à celuy qui est appel-

lé, un bien qui ne luy estoit point dû, dont "Cha.
la vocation est le principe : Et il rend à celuy "xvii.
qui n'est point appellé, le mal qui luy estoit dû, "
parce que tous les hommes sont coupables "
dans celuy par lequel le peché est entré dans le "
monde. Car on ne peut prétendre qu'il y ait "
aucune acception de personnes, lors que deux "
debiteurs estant également redevables, on re- "
met à l'un, & on éxige de l'autre ce qui estoit "
dû par l'un & par l'autre. "

Rien n'est plus clair que ce passage. Et on y doit sur tout remarquer ce que dit ce Saint : *Il n'y a point là d'autre justice à demander. Elle consiste toute dans cette parole,* JE LE VEUX AINSI.

Ecoutons maintenant l'Auteur du Systême. *La predestination,* dit-il, *de la maniere que je l'explique ne suppose point en Dieu acception de personnes. Car quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos merites, ce n'est point l'effet d'une volonté de Dieu indifferente ou bizarre, mais de la profondeur de sa sagesse & de sa connoissance qui regle toutes ses volontez.* Eclairc. 25. 26.

Il s'explique d'une maniere si courte & si mysterieuse, qu'il y aura peu de personnes qui comprennent ce qu'il veut dire à moins qu'on ne leur en donne l'intelligence. Mais je l'ay déja fait, & j'ay découvert, que ce qu'il appelle *le choix de Dieu,* qu'il dit estre gratuit n'est point le choix des personnes, mais *le choix*

des

CHAP. XVII. *des voyes ſimples par le plus grand rapport de ſageſſe & de fecondité*. Et que quand il dit que la predeſtination en la maniere qu'il l'explique n'eſt point l'effet d'une volonté de Dieu *indifferente ou bizarre*, cela ne veut dire autre choſe, ſinon que Dieu n'agit point par des volontez particulieres dans la predeſtination & la ſanctification des élus.

C'eſt le fondement de ſa réponſe, & voici à quoy on la peut reduire. La Predeſtination de Dieu n'a garde de ſuppoſer acception de perſonnes, ſi elle eſt telle que Dieu n'y ait point eu aucune bonne volonté particuliere envers l'un plûtoſt qu'envers l'autre. Car il n'y auroit que cela qui pourroit donner quelque couleur de dire, que la predeſtination ſuppoſeroit en Dieu acception de perſonnes.

Or telle eſt la predeſtination dans la maniere que je l'explique. Je la regarde, non comme le choix de chaque perſonne en particulier, mais comme *le choix des voyes ſimples par le plus grand rapport de ſageſſe & de fecondité*. Et je ne prétends pas que ce ſoit l'effet d'une *volonté bizarre*, dont on ne pourroit rendre d'autre raiſon, ſinon que Dieu l'a voulu ainſi, mais de la profondeur de la ſageſſe de Dieu, qui ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres: ce qui eſt directement oppoſé à avoir quelque bonne volonté particuliere pour l'un plûtoſt que pour l'autre.

J'ay

J'ay donc grande raison de dire, *que la predestination en la maniere que je l'explique, ne suppose point d'acception de personnes*, QUOY *qu'elle ne vienne pas de nos merites* : en quoy je me distingue des Pelagiens. CHAP. XVII.

C'est ce que j'ajoûte, parce que je n'aime rien tant que la bonne foy. Et ainsi je demeure d'accord que ce qu'il dit n'est point ce que disoient les Pelagiens, mais il n'est pas moins clair que c'est aussi tout le contraire de ce que disoient les Catholiques en combattant cette heresie. Il peut y avoir diverses erreurs contre une mesme verité, comme la santé peut estre alterée par differentes maladies. C'est ce que S. Augustin represente aux Pelagiens, qui pretendoient qu'on les devoit tenir pour Catholiques, parce qu'ils condamnoient les impietez des Manicheens. *Non unum pestilentiæ genus est, quemadmodum in corporibus, ita & in mentibus. Sicut ergò medicus corporis non continuò pronuntiasset à mortis periculo liberum, quem negasset hydropicum, si alio lethali morbo perspexisset ægrotum; ita istis non ideo veritas gratulatur, quia Manichæi non sunt, si alio genere perversitatis insaniunt.* *Ad Bonif. lib. 2. c. 1.*

A Dieu ne plaise que je pretende que ce soit icy la mesme chose. Je n'en fais qu'une comparaison fort éloignée. Car je n'ay garde de prendre pour des erreurs mortelles, c'est à dire des erreurs qui fassent perdre la foy, ce qui me paroit

CHAP. XVII. roît erreur dans ce Traité. On eſt perſuadé que l'Auteur ny ſoutient rien qu'il ne ſoumette au jugement de l'Egliſe:& nul égarement de la verité n'eſt mortel, dans le ſens que je viens de dire, quand il ne vient point d'un mauvais fond, & qu'on eſt ſincerement dans cette diſpoſition. Il s'eſt ébloüy par quelques avantages qu'il a cru trouver dans ſon nouveau Syſtême. Il s'eſt imaginé qu'il pourroit ſervir à rendre Dieu plus aimable à quelques eſprits difficiles à contenter. Cela a un air ſi favorable, qu'on peut bien s'y laiſſer ſurprendre. Des perſonnes d'eſprit qui ont beaucoup de creance en luy ſont entrez dans ſes penſées. Il eſt fort naturel qu'il s'en ſoit luy-meſme par là plus perſuadé. Car on a beau dire qu'on ne ſe rend qu'à l'évidence. C'eſt donc un ſigne que cette evidence pretendue n'eſt pas telle qu'on ſe l'imagine:puiſqu'on ſçait que l'approbation qu'ont donnée quelques-uns de ſes amis à ſes nouveaux ſentimens,n'ont pas peu contribuë à l'y affermir.Il eſt vray qu'il n'a pas ignoré,qu'il s'en eſt trouvé d'autres qui ne les ont point approuvez. Mais il a pu croire que c'eſtoit par prejugé,& non par lumiere,tant qu'il n'a point ſçû les raiſons de leur improbation.On ne luy demande autre choſe, quand il les ſçaura,ſinon qu'il faſſe ce qu'il recommande aux autres:qu'il ſe depoüille de tout prejugé,en reconnoiſſant qu'il n'y en a gueres de plus dangereux que celuy que l'amour propre forme

dans

dans nostre esprit pour les opinions que nous avons inventées. Car il est fort à craindre, comme remarque S. Augustin, que nous ne les aimions, non parce qu'elles sont vraies, mais parce qu'elles sont de nous. Je n'ay pas sujet ce me semble d'avoir la même apprehension. Je ne dis rien de moy-même; je ne parle qu'aprés les SS. Peres, *qui s'en sont tenus à l'Ecriture en combattant les ennemis de la grace & de la predestination*, comme l'a reconnu l'Auteur du Systême. On ne peut donc sans s'écarter de la voie de la verité renverser leur doctrine de la predestination des Saints, qu'ils ont tirée de l'Ecriture, en substituant un vain phantôme de predestination à celle qu'ils ont enseignée. Or c'est ce que je croy avoir prouvé invinciblement qu'a fait l'Auteur du Systême, & ce qui paroistra comme je l'espere de plus en plus dans la suite. CHAP. XVII.

CHAPITRE XVIII.

Diverses Reflexions sur ce que l'Auteur assure, que ce qu'il a voulu établir, est ce que dit S. Paul & ce que disent les Peres.

C'Est une chose bien surprenante que nous nous trouvions si opposez en un point de fait, où il paroist si facile de ne se point tromper.

CHAP. XVIII. per. L'un de nous dit, que l'idée qu'on a donnée de la predeſtination dans le Traité de la nature & de la grace, eſt entierement differente de celle que nous en ont donnée les Apoſtres & les Peres; & l'autre ſoûtient, que ce que l'on en a voulu établir dans ce Traité eſt *ce que dit S. Paul & ce que diſent les Peres.* Mais il eſt à craindre, aprés ce qu'on a vû juſques icy, que cela ne paſſe pour un grand paradoxe. Voions neanmoins ſurquoy on l'appuie.

3. *E-claire.* „ C'eſt, dit-il, la profondeur des richeſſes „ de la ſageſſe & de la ſcience de Dieu qui fait que „ tel eſt choiſi & tel abandonné. C'eſt ce que dit „ S. Paul; c'eſt ce que diſent les Peres: c'eſt auſſi „ ce que j'établis. Je ne dis point que tel eſt choiſi „ & tel abandonné ſimplement parce que Dieu le „ veut. Car je crains de faire Dieu ſemblable à „ un homme qui ſe conduit par caprice, & qui „ n'a nul égard pour ſon ouvrage...... On ſe ré- „ crie avec S. Paul: *O altitudo!* mais qu'on „ acheve le reſte, *divitiarum ſapientiæ & ſcien-* „ *tiæ Dei*: car c'eſt la profondeur de la ſageſſe „ & de la ſcience de Dieu qui eſt le principe de la „ predeſtination des Saints. Ce n'eſt point une „ volonté aveugle, bizarre, imperieuſe, telle „ qu'on la remarque ſouvent dans les grands du „ monde.

J'ay déjà rapporté tout cela, non pour le refuter, mais pour en donner le vray ſens. Et il ne faut que developer ce ſens & l'exprimer

en

en termes plus clairs, pour faire juger si l'Auteur ne dit autre chose que ce que l'Apostre & les Peres ont dit avant luy. On a déjà vû que ce qu'il a voulu dire n'a point d'autre sens que celui-cy. CHAP. XVIII.

La profonde sagesse de Dieu, qui ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres au regard du salut des hommes, est la cause selon moy que l'un est choisi & l'autre abandonné. Or c'est ce que je pretens que l'Apostre a entendu quand il s'est écrié, *O altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei.* Et ainsi j'ay raison de dire; Que c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu qui est le principe de la predestination des Saints; parce que c'est de-là que se forme un enchaînement de causes occasionnelles & d'evenemens, d'où il arrive que l'un se sauve, & l'autre est exclus du salut, sans que Dieu ait eu aucun dessein particulier de sauver l'un plûtost que l'autre. C'est ce que j'ay tres-bien étably dans le Traité de la Nature & de la Grace : car j'y ay dit generalement, *Que comme Dieu ne veut point positivement & directement ces effets particuliers, il n'a point aussi de dessein particulier en les produisant :* & j'ay appliqué cela aux effets qui regardent davantage le salut ou la perte des hommes, & qu'on avoit cru jusques icy estre des effets de leur predestination ou de leur re- 1. Eclair n. 6.

K pro-

CHAP. XVIII. probation. Car c'est ce qui m'a fait dire : *Que lors qu'une pierre tombe sur la teste d'un homme de bien, & le délivre de la vie, elle tombe en consequence des loix des mouvemens. Ce n'est point parce que cét homme est juste, & que Dieu par une volonté particuliere le veut actuellement recompenser. Et lors qu'un pareil accident écrase un pecheur, ce n'est point que Dieu le veüille actuellement punir :* mais c'est à l'égard de l'un & de l'aûtre que Dieu n'a point voulu changer la simplicité de ses voies. J'en ay dit autant des enfans qui ne peuvent estre baptisez estant morts avant que de naistre. Car j'ay enseigné qu'on ne devoit point attribuer cela à un jugement particulier de Dieu, parce que n'agissant que par des volontez generales, il veut seulement observer les loix qu'il a établies, de sorte qu'on ne peut dire qu'il veuille proprement que les enfans perissent dans le sein de leurs meres. Et ainsi quand j'ay dit, *que je craindrois de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, si je disois que tel est choisi & tel abandonné simplement parce que Dieu le veut*, & *que le principe de la predestination n'est point une volonté aveugle, imperieuse, & bizarre*, ce qui m'a fait parler de la sorte, est que j'ay cru voir dans l'idée de l'Estre parfait, qu'il auroit fallu qu'il eust manqué de consulter sa sagesse ou qu'il eust meprisé

ses

ses conseils, s'il avoit voulu s'appliquer au salut des hommes par des volontez particulieres. Or que seroit autre chose une volonté non reglée par la sagesse, qu'une *volonté aveugle, imperieuse & bizarre?* J'ay donc eu raison de dire que le principe de la predestination est la profondeur de la sagesse de Dieu, qui ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres: d'où il arrive que l'un se sauve & l'autre se perd par l'enchaisnement des évenemens du monde, dont Dieu ne veut aucun positivement & directement à moins que ce ne soit un miracle. CHAP. XVIII.

Voilà sans doute le sentiment de l'Auteur. Voyons donc encore une fois s'il a raison de se récrier. *C'est ce que dit S. Paul. C'est ce que disent les Peres. Et c'est ce que j'établis.* On en pourra juger par les Reflexions suivantes.

1. Quand S. Paul ou les saints Peres nous ont parlé de *la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu*, ce n'a point esté pour nous rendre raison de ce que tel est choisi & tel abandonné; mais ç'a esté au contraire pour nous apprendre que nous n'en pouvons rendre raison, parce que c'est un de ces secrets jugemens de Dieu qui nous sont impenetrables tant que nous sommes en cette vie, ce qui a fait que S. Paul même n'a point entrepris de nous les découvrir, mais s'est

 contenté de nous les faire admirer, comme estant cachez dans la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu. On peut revoir ce que j'ay dit sur cela dans le ch. XII.

2. Quand les Peres auroient dit, que c'est la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu qui fait que tel est choisi & tel abandonné, l'Auteur n'en seroit pas plus avancé. Car il faudroit qu'il prouvast qu'ils ont entendu la même chose que luy par *ces richesses de la sagesse & de la science de Dieu*, c'est à dire qu'il nous fist voir, qu'ils ont cru comme luy, que la sagesse de Dieu ne luy permettoit pas de s'appliquer au salut des hommes par des volontez particulieres; & que comme on ne peut douter que ces grands Saints ne fussent du nombre de ceux *qui sçavent rentrer en eux-mêmes pour consulter la raison universelle qui éclaire tous les esprits attentifs, ils ont vû clairement*, que faire agir Dieu par des volontez particulieres dans la distribution de ses graces c'est *le faire agir par caprice*. Quand il nous aura montré que c'est ce que S. Paul a entendu par *la sagesse de Dieu:* & que c'est aussi ce qu'ont entendu S. Augustin & les autres Peres defenseurs de la grace de Jesus-Christ, nous ne trouverons point mauvais qu'il nous dise; *C'est ce que dit S. Paul; c'est ce que disent les Peres; c'est aussi ce que j'établis.* Mais à moins

de

de cela il nous permettra de luy representer, qu'il n'y a point d'erreur qu'on ne puſt introduire dans l'Egliſe, s'il ſuffiſoit pour l'attribuer aux Ecrivains Canoniques & aux ſaints Peres, de donner aux termes dont ils ſe ſont ſervis, comme ſont ceux *de ſageſſe & de ſcience de Dieu*, quelque notion bizarre qui ne leur ſeroit jamais venue dans l'eſprit, & d'en prendre enſuite ſujet d'aſſurer: que *c'eſt ce que diſent les Apoſtres*, que *c'eſt ce que diſent les Peres.* Chap. XVIII.

3. Il ſe plaint qu'on ſe récrie avec S. Paul *O altitudo!* & qu'on n'ajoûte pas, *divitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei.* Parce qu'il pretend que c'eſt la ſageſſe de Dieu expliquée à ſa mode qui eſt le principe de la predeſtination. Mais d'ou vient qu'il n'ajoûte pas luy-même: *Quam incomprehenſibilia ſunt judicia ejus, & inveſtigabiles viæ ejus! Que ſes jugemens ſont impenetrables, & ſes voies incomprehenſibles!* Ce qui renverſe entierement ſon Syſteme. Car ce ſont donc les jugemens de Dieu, & des jugemens incomprehenſibles, qui ſont cauſe *que tel eſt choiſi & tel abandonné.* Or il n'y auroit point en cela de jugement de Dieu, & encore moins de jugement incomprehenſible, s'il eſtoit vray que Dieu n'agit au regard du ſalut des hommes, que comme une cauſe univerſelle, qui n'a point de volonté particuliere ny pour l'un ny pour l'autre.

CHAP. XVIII. D'où vient qu'il n'ajoûte pas aussi : *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit ?* Car qui a connu les desseins du Seigneur, ou qui a esté son conseiller ? C'est sans doute qu'il a bien vû que ç'auroit esté une consideration inutile dans les principes de son Systême, puis qu'il ne serviroit de rien d'avoir sçû les desseins de Dieu & d'avoir esté son conseiller, pour rendre raison d'une chose sur laquelle Dieu n'auroit eu aucun dessein, comme il n'en a point eu selon l'Auteur, n'y ayant point en Dieu de volonté particuliere qui ait fait *que tel est choisi & tel abandonné.*

4. La maniere dont il parle d'un juste écrasé par une pierre, qui par rencontre est tombée sur les passans, & d'un pecheur à qui on suppose que la même chose est arrivée, fait bien voir qu'il ne reconnoist point en cela ny de dessein ny de jugement de Dieu. Car il soûtient, comme nous avons vû, que cette pierre estant tombée en consequence des loix des mouvemens, Dieu n'a voulu autre chose dans cét accident qu'observer les loix de la communication des mouvemens, sans aucun dessein, ou de misericorde envers ce juste dont il a assuré le salut en le retirant des perils de cette vie, ou de justice envers ce pecheur dont il a permis par là que l'impenitence devint finale. Or pour juger s'il ne dit en cela

que

que *ce que disent les Peres*, on n'a besoin que d'écouter ce que dit S. Augustin sur ces deux mêmes cas d'un juste qui est enlevé du monde par une mort avancée, & d'un pecheur qui en est aussi enlevé aprés estre déchu de l'estat de grace, ce qui arrive à tous les pecheurs qui aprés avoir esté baptisez dans l'enfance meurent dans le peché. CHAP. XVIII.

C'est dans le livre de la Correction & de la Grace, où ce Saint conte pour un des effets de la misericorde de Dieu envers quelques uns de ses élus, *de ce qu'ayant reçû la grace, ils sont délivrez par une mort prompte & precipitée des perils de cette vie, en quelque âge que ce soit.* Et il donne au contraire pour un exemple terrible des jugemens de Dieu, que les adversaires de la grace ne pouvoient raisonnablement contester, « de ce qu'il y en a qui ayant bien vécu pendant quelque « temps, ne meurent qu'aprés estre passez du « bien dans le mal par le changement de leur « volonté. Car qu'ils répondent, s'ils peuvent « pourquoy lors qu'ils vivoient fidellement « & pieusement, Dieu ne les a pas tirez des « perils de cette vie, *de peur que la malice ne* « *changeast leur esprit, & que l'hypocrisie ne trompast leur ame.* Est-ce qu'il n'a pas eu cét évenement en sa puissance, ou qu'il n'a pas sçû « les maux qu'ils commettroient à l'avenir? « Ni l'un, ni l'autre ne se peut dire sans une « *Ch. 7.* *Ch. 8.*

Ch. XVIII „ tres-grande absurdité, & sans une aussi grande
„ folie. Pourquoy donc ne l'a-t'il pas fait ?
„ Que peuvent répondre à cela ceux qui se
„ moquent de nous, lors que nous nous
„ écrions en ces rencontres; *Que ses jugemens*
„ *sont incomprehensibles, & que ses voies sont*
„ *impenetrables!* Car l'Ecriture ne ment pas, lors
„ que parlant de la mort d'un homme juste,
„ comme si elle avoit esté precipitée, elle dit:
„ *Il a esté tiré de cette vie, de peur que la ma-*
„ *lice ne changeast son esprit, ou que l'hypocrisie*
„ *ne trompast son ame.* Pourquoy donc Dieu
„ donne-t'il aux uns cette grace qui est si gran-
„ de, & non pas aux autres, vû qu'il n'y a
„ point en luy d'injustice, ny d'acception de per-
„ sonnes, & qu'il est en sa puissance de nous
„ laisser autant de temps qu'il luy plaist en cette
Job.7. „ vie, qui est appellée *une tentation sur la terre?*
v.11. „ Comme donc ils sont forcez d'avoüer que
„ c'est un don de Dieu, qu'un homme finisse
„ sa vie avant qu'il se change en passant du bien
„ au mal, & qu'ils ignorent pourquoy il le
„ donne aux uns, & non pas aux autres: de
„ même, il faut qu'ils confessent avec nous,
„ que la perseverance dans le bien est un don
„ de Dieu, selon l'Ecriture, dont j'ay déja
„ rapporté plusieurs passages, & que sans mur-
„ murer contre Dieu ils daignent ignorer avec
„ nous, pourquoy cette grace est accordée aux
„ uns, & non aux autres.

Je

Je ne pense pas que cela soit trouvé conforme à ce que l'Auteur nous voudroit persuader, qu'un don de Dieu qui consomme la predestination d'un élu, en donnant le dernier sceau à sa perseverance, arrive par un pur hazard à l'égard de cét élu sans estre l'effet d'aucune volonté particuliere de Dieu envers luy. Pour moy il me semble que la lumiere & les tenebres ne sont pas plus opposées. Chap. XVIII.

J'en dis autant d'un enfant, qui mourant avant que de naistre ne peut estre baptisé. L'Auteur veut encore, qu'on n'attribue à aucun jugement de Dieu de ce qu'il n'a pû recevoir le Baptême, parce que Dieu, à ce qu'il pretend, NE VEUT *point que les enfans meurent dans le sein de leurs meres.* Voions encore s'il ne dit en cela que ce qu'a dit saint Augustin. Je ne choisiray qu'un passage ou deux entre un grand nombre qui disent la même chose.

Dans le livre du don de la Perseverance ch. 12. „ C'est principalement dans les enfans « qu'il paroist que la grace n'est pas donnée selon « les merites. Car ce n'est pas la force du destin « qui fait que DIEU PROCURE aux uns le se- « cours du Baptême, & non pas aux autres, estant « tous dans les mêmes termes. Nous ne dirons « pas non plus que les SOINS DE SA PROVIDEN- « CE ne s'étendent point sur ce qui regarde les « enfans, lors qu'il s'agit du salut ou de la perte «

Chap. „ des ames raisonnables, puisqu'il ne tombe pas
xviii. „ même un passereau sur la terre sans la volonté
„ de nostre Pere qui est dans le Ciel. Enfin quand
„ les enfans meurent sans Baptême, nous ne nous
„ en prendrons pas seulement à la negligence des
„ parens, COMME SI LES JUGEMENS DU SOU-
„ VERAIN MAISTRE N'Y AVOIENT AUCUNE
„ PART.

A quoy on peut ajoûter ce qu'il dit sur le même sujet dans le 6. livre contre Julien ch. 14. ou aprés avoir fait remarquer: „ Que
„ Dieu adopte quelquefois pour son fils celuy
„ qu'il a formé dans le sein d'une femme tres-im-
„ pure, & que quelquefois IL NE VEUT PAS
„ que celuy-là soit son fils qu'il a formé dans le
„ sein de celle qui est sa fille; „ il conclut en ces
„ termes. „ Certes puis qu'un discernement si
„ prodigieux ne peut estre attribué ny à la neces-
„ sité du destin, ny à la temerité de la fortune,
„ ny au merite des personnes, que reste-t'il qu'à
„ y reconnoître une profondeur incomprehen-
„ sible de misericorde & de justice: UBI *nulla fati necessitas, nulla fortunæ temeritas, nulla personæ dignitas, quid restat nisi misericordiæ & veritatis profunditas.*

L'Auteur du Systême n'a garde de parler ainsi. Il pourra bien dire, que cela vient de la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, en prenant ces mots dans le nouveau sens qu'il leur donne pour les ajuster à ses prin-

ci-

cipes. Mais il ne dira pas qu'il ne peut y avoir en cela, qu'une *profondeur incomprehensible de misericorde & de justice* : car cela ne pourroit estre, que Dieu n'eust *des volontez particulieres,* tant envers ceux à qui il feroit misericorde, qu'envers ceux sur qui il exerceroit sa justice. Et c'est la pierre fondamentale de son Systême, de ne point reconnoître en Dieu de volontez particulieres. CHAP. XVIII.

CHAPITRE XIX.

Suite de l'examen du mesme passage de l'Auteur. Que la volonté qu'il appelle une volonté aveugle, imperieuse, & bizarre, *est celle que les Apostres & les saints Peres ont reconnu estre la cause du discernement entre les élus & les reprouvez.*

CE que l'Auteur ajoûte dans le passage que j'examine merite une plus grande reflexion que tout le reste. Voici ses paroles.

Je ne dis point que tel est choisi & tel abandonné, simplement parce que Dieu le veut. Car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice.

Il ne s'agit pas de sçavoir simplement pourquoy Dieu abandonne quelqu'un. Car il en trouve toûjours le sujet dans l'homme; mais

CHAP. XIX. il s'agit de rendre raison de cette question *comparative*, pourquoy de deux personnes à qui Dieu ne doit point la grace, puis qu'elle ne seroit point grace si elle estoit due, Dieu la donne à l'une, & ne la donne pas à l'autre: Pourquoy de deux enfans également souillez de la tâche originelle, il procure le Baptême à l'un, & ne le procure pas à l'autre: Pourquoy de deux infidelles qui entendent la mesme predication, il donne à l'un le don de la Foy, & ne le donne pas à l'autre. Voilà ce qu'on doit entendre, quand on demande qu'elle est la raison de ce que celuy-là est choisi & cet autre abandonné. Et c'est sur cela que l'Auteur dit, *qu'il craindroit de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, s'il disoit simplement, que c'est que Dieu le veut.* On voit assez pourquoy il doit parler ainsi selon ses principes. Car comment pourroit-on dire *que c'est parce que Dieu le veut que tel est choisi & tel abandonné*, quand on s'est mis dans l'esprit, que Dieu n'ordonne rien de tout cela, sa sagesse ne luy permettant pas d'agir par des volontez particulieres: ce qui fait qu'on a tort de croire, comme on a fait jusques icy, que c'est Ep. ad Tit. *par misericorde qu'il donne sa grace à l'un, & par un juste jugement qu'il ne la donne pas à l'autre.*

On avoue donc que l'Auteur parle consequemment en parlant de la sorte. Mais c'est ce qui

qui luy devoit faire juger qu'il faut bien que CHAP. XIX.
ses principes soient faux, puis qu'on ne peut s'empécher en les suivant de condamner tres-durement S. Paul, S. Augustin, & tous les autres Peres défenseurs de la Grace, aussi-bien que S. Thomas & la plus saine partie des Theologiens Catholiques. Car si n'apporter point d'autre raison que la volonté de Dieu, de ce que tel est choisi & tel abandonné, c'est *faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, & qui n'a nul égard pour son ouvrage* : ce sera sur S. Paul que tombera ce reproche, puis qu'on ne peut rapporter plus expressément à la volonté de Dieu, de ce que l'un est choisi & l'autre laissé, qu'en disant comme il fait ; *Que Dieu fait misericorde* A QUI IL VEUT, *& qu'il endurcit* QUI IL VEUT. *Ergo* CUJUS VULT *miseretur*, *&* QUEM VULT *indurat* : ny reprimer avec plus de force la temerité de celuy qui y trouveroit à redire, qu'en luy representant, *que ce n'est pas à un homme à contester avec Dieu*, & en luy demandant *si le potier n'a pas le pouvoir de faire de la mesme masse d'argile un vase destiné à des usages honorables, & un autre destiné à des usages vils & abjets.*

Ce sera sur S. Augustin que tombera ce même reproche, luy qui a dit cent fois la mesme chose, aussi-bien que les autres Peres qui ont défendu la doctrine de l'Eglise contre *les ennemis*

 nemis de la grace & de la predestination gratuite.

Ce sera sur S. Thomas le plus éclairé de tous les Theologiens de l'Ecole, puisque *si c'est faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice*, que de ne donner point d'autre raison que la volonté de Dieu, de ce que l'un est choisi & l'autre laissé, jamais personne ne » l'a plus fait que ce saint. Car aprés avoir dit » dans sa Somme 1. p. qu. 23. a. 5. ad. 3. Que » la raison en general que donne S. Paul, de ce que » Dieu a predestiné quelques-uns d'entre les » hommes, & qu'il a reprouvé les autres, est » qu'il a voulu faire paroître sa misericorde dans » les uns, & sa justice dans les autres; il ajoûte » ensuite : Que si on demande en particulier, » pourquoy il a predestiné ceux-cy & reprouvé » ceux-là, on n'en peut donner d'autre raison » que la volonté de Dieu. Sed *quare hos prædestinavit & illos reprobavit, non habet rationem nisi voluntatem divinam.* Et il dit la mesme chose dans son Commentaire sur le 9. ch. de l'Epître aux Romains, où il ne fait que suivre pas à pas tout ce que S. Paul y enseigne. Car il y declare, comme nous avons déja vû, que *quant à la question speciale & comparative: pourquoy Dieu fait misericorde à celuy-là & endurcit cet autre ; on n'en peut donner de raison, que la seule volonté de Dieu.*

Mais c'est ce que l'Auteur du Systême ne sçau-

sçauroit souffrir. C'est selon luy *ne pas consulter la raison universelle qui éclaire tous les esprits attentifs, que de n'y pas voir clairement, que Dieu n'agit point par caprice :* & qu'il agiroit par caprice, s'il agissoit autrement que par des volontez generales, selon lesquelles on ne peut dire qu'il ait voulu faire misericorde à celui-cy & abandonner cet autre. C'est sa grande maxime, que la *sagesse* de Dieu *qui doit regler toutes ses volontez*, ne luy permet pas d'en avoir de particulieres : & c'est dans ce sens qu'il prend le mot de *sagesse*, quand il asseure que *c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu qui est le principe de la predestination*; & qu'il ajoûte, que la concevoir autrement, c'est luy donner pour principe *une volonté aveugle, imperieuse & bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les grands de la terre.* CHAP. XIX.

Il faut estre bien hardy pour dire d'une opinion que l'on croit fausse sur des raisons frivoles, ce que l'on n'en pourroit dire sans faire injure à Dieu, si elle estoit vraie. Et c'est ce me semble ce que fait icy l'Auteur du Systême. Il propose à l'Eglise une nouvelle espece de predestination dont il est l'Inventeur, à qui il donne pour principe une nouvelle espece *de sagesse*, dont on n'a jamais ouy parler avant luy, qui ne permettant pas à Dieu d'agir par des volontez particulieres, fait qu'on ne peut attribuer à son choix le discernement des predestinez d'a-

vec

CHAP. XIX. vec les reprouvez. Il oppoſe cette nouvelle doctrine qu'il croit avoir appriſe du Verbe éternel, à l'ancienne doctrine de la predeſtination gratuite, ſelon laquelle on ne ſçauroit au contraire attribuer le diſcernement des predeſtinez d'avec les reprouvez qu'à la ſeule volonté de Dieu.

C'eſtoit bien aſſez, de préferer ſon ſentiment particulier à celuy de tant de Saints, que le Cardinal Bellarmin ſoûtient avec raiſon devoir eſtre regardé comme la foy de l'Egliſe. La main ne luy a t'elle point tremblé, quand il a donné à la volonté de Dieu, que ces Saints ont reconnue pour le principe du diſcernement des predeſtinez d'avec les reprouvez, les noms injurieux d'*aveugle*, d'*imperieuſe*, & de *bizarre* ?

Mais je pretens, dira-t'il, qu'il n'y a point en Dieu une ſemblable volonté, & ainſi je ne dis rien qui ſoit injurieux à Dieu, quand je donne ces noms outrageux à une volonté que je ſuis aſſuré qui n'eſt point en luy.

Cela ſe pourroit ſupporter, ſi les paroles de l'Auteur eſtoient la regle de la verité, ou que l'on fuſt obligé de le croire, comme on feroit un Prophete qui rendroit la vue aux aveugles, & la vie aux morts. Mais comme il n'a pas cette autorité, & qu'il a dû ſuppoſer, qu'on ne feroit pas ſi prompt à le ſuivre, quand on ſe ſouviendroit de ce qu'il a dit autrefois avec tant de

rai-

raiſon, *que la nouveauté en matiere de Theologie porte le caractere de l'erreur*; comment n'a t'il point apprehendé de ſcandaliſer une infinité de gens, en donnant à une volonté qu'ils croient aprés l'Ecriture & les ſaints Peres ſe trouver en Dieu, & eſtre le principe du diſcernement des élus d'avec les reprouvez, les épithetes injurieuſes, d'*aveugle*, d'*imperieuſe* & *de bizarre*. Chap. XIX.

Il n'en a pû avoir d'autre fondement, que ces propoſitions generales. Toute volonté de Dieu qui ne ſeroit point reglée par cette ſageſſe que je pretens qui ne ſouffre point qu'il agiſſe par des volontez particulieres, ne pourroit eſtre *qu'une volonté aveugle.*

Toute volonté de Dieu dont on pourroit dire, *Tota ratio facti eſt voluntas facientis*, meriteroit d'eſtre appellée *une volonté imperieuſe, telle qu'on la remarque ſouvent dans les grands du monde.*

Et toute volonté de Dieu qui ne ſeroit point *conſtante* & *uniforme* en la maniere que je l'entens, (ce que je me ſuis perſuadé qui ne peut-eſtre, que lors que Dieu agit par des volontez generales) meriteroit qu'on l'appellaſt *une volonté bizarre & capricieuſe.*

Voila ſes maximes. Mais il ne peut trouver mauvais que nous ajoûtions pour en former un argument entier.

Or tout cela convient à la volonté que les ſaints

Chap. XIX. saints Peres ont admise en Dieu dans le mystere de la predestination, ayant dit une infinité de fois aussi bien que S. Thomas; *Quare illos prædestinavit, & hos reprobavit, non habet rationem nisi voluntatem divinam.*

Donc les principes de l'Auteur du Systême le forcent de croire, que les saints Peres ont admis en Dieu *une volonté aveugle, imperieuse & bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les grands du monde.*

Cette consequence paroist bien tirée. On ne pense pas que l'Auteur ose dire que les premieres propositions ne sont pas de luy. On a prouvé clairement en divers endroits, que ce qu'on dit dans la mineure des saints Peres & de S. Thomas est incontestable. Il faut donc qu'il demeure d'accord de la conclusion, c'est à dire qu'il avoue, que ses principes l'obligent de croire que ces saints Docteurs de l'Eglise ont admis en Dieu *une volonté aveugle, imperieuse & bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les grands du monde.*

Cet aveu seroit bien dur, & on doute qu'il l'osast faire, mais voicy quelque chose de bien plus étrange. Comme c'est le même Dieu qui est l'auteur de l'un & de l'autre monde, du corporel & du spirituel, de l'Univers & de l'Eglise; si Dieu n'avoit pu agir par des volontez particulieres à l'égard du monde spirituel, sans qu'on eust pu dire qu'il auroit agi par *une vo-*

volonté aveugle, imperieuse, & bizarre, il en devroit estre de même à plus forte raison à l'égard du monde corporel.

Or il faut dementir Moyse, ou reconnoistre que le monde corporel a esté créé par des volontez particulieres de Dieu, quoique l'Auteur pretende que tout l'Univers à l'exception des corps organisez auroit pu estre créé par des voies simples, & par les deux seules loix generales des mouvemens.

Il faut donc que l'Auteur prenne l'un de ces trois partis. Ou qu'il demente Moyse, de quoy on est bien certain qu'il est infiniment éloigné; ou qu'il souffre que l'on dise, que Dieu a crée l'Univers *par une volonté aveugle, imperieuse, & bizarre*, ce qu'on est bien assuré qu'il ne fera pas non plus; ou qu'il retracte ses fausses maximes, qu'on ne sçauroit suivre de bonne foy & dans toute leur étendue, qu'on ne se trouve engagé dans de si grandes absurditez.

Je ne m'arreste pas à tirer une consequence semblable des corps organisez, lesquels il avoue que Dieu forme par *des volontez particulieres*, comme on a vu dans le premier livre. Il n'y a personne qui ne la puisse tirer de soy-même.

Cependant l'Auteur du Systême se tient si fort assuré de la verité de ses nouvelles pensées qu'il prend le genre humain à partie, parce qu'on

CHAP. XIX. ,, qu'on ne s'y veut pas rendre. ,, Mais il faut, ,, dit-il, que les hommes fassent Dieu tel qu'ils ,, voudroient estre eux-mêmes, & parce qu'ils ,, preferent la puissance à la sagesse, Dieu sera ,, toûjours assez juste & assez sage pour eux, ,, pourvû qu'il soit puissant & souverain. Les ,, hommes aiment l'independance: ce leur est ,, une servitude de se soumettre à la raison: ce ,, leur est une espece d'impuissance de ne pouvoir ,, faire ce qu'elle defend. Ils craignent donc de ,, rendre Dieu impuissant à force de le faire sage.

Il peut y avoir des hommes de ce caractere, mais ce seroit une grande hardiesse de supposer que les Peres en ont esté. Ils estoient bien éloignez de faire Dieu tel qu'ils eussent voulu estre eux-mêmes. Comme ils sçavoient qu'il est infiniment élevé au-dessus de nos pensées, ils n'auroient eu garde de vouloir resserrer ses perfections infinies dans le cercle étroit d'une intelligence aussi bornée qu'est celle des plus grands hommes. De plus ils estoient trop humbles pour aimer l'independance, & trop raisonnables pour mettre une espece de combat entre la raison & la puissance de Dieu. Ils n'ont jamais voulu qu'il fust souverain sans estre juste, ny tout puissant sans estre sage. Mais tout cela n'a pas empeché qu'ils n'aient dit & redit, que de tous les hommes enveloppez dans la condamnation generale, Dieu en a tiré les uns parce qu'il est bon, & y laisse les autres parce qu'il

qu'il est juste, & que si on demande la cause du discernement entre ceux-cy & ceux-là, on n'en peut trouver d'autre que sa seule volonté. L'Auteur peut dire s'il le veut que parler de la sorte, c'est admettre en Dieu une *volonté aveugle*, *imperieuse*, *& bizarre*. On se mettra peu en peine de sa censure. Mais qu'il laisse là son lieu commun *du naturel ordinaire des hommes*, pour ne s'en pas attirer une autre qui seroit peut-estre mieux fondé. Car qui empécheroit qu'on ne luy dist. MAIS il faut que les Meditatifs fassent Dieu tel qu'ils se le sont figuré dans leurs Meditations, & si-tost qu'ils auront trouvé une nouvelle espece de sagesse, qu'ils se feront imaginé oster à Dieu le pouvoir d'agir par des volontez particulieres, il sera toûjours assez puissant pour eux quelque impuissant qu'ils le fassent en mille rencontres, pourvû qu'il soit sage à leur mode. Ils croiront même que la grande opposition qui se trouve entre cette sorte de sagesse & la toute-puissance de Dieu leur sera d'un grand usage pour rendre Dieu aimable aux hommes, parce que ce sera un moien de ne luy point attribuer les *irregularitez* & les *desordres* qu'ils ne craignent point de dire qui se rencontrent dans ses ouvrages, & de ne le point charger de ce qui paroist dur dans la predestination telle qu'elle s'est enseignée jusques icy dans l'Eglise Catholique : parce que n'agissant point par des

 des volontez particulieres, on ne peut luy attribuer le choix de l'un & le delaissement de l'autre, ny dire de luy ce qu'en dit S Paul, *qu'il fait misericorde à qui il luy plaist, & qu'il endurcit qui il luy plaist.* Les esprits de ce caractere souffrent impatiemment le joug de l'autorité. Ce leur est une espece de servitude de se soumettre à ce que d'autres ont pensé avant eux. Ce qui vient de leur fond, & ce qu'ils ont cru avoir vu les premiers dans l'idée abstraite & metaphysique de l'Estre parfait leur plaist infiniment d'avantage: & ils s'en laissent si fort prevenir, qu'ils tacheront plûtôt de faire passer pour des *anthropologies*, les oracles du S. Esprit les moins capables d'estre éludez par cette voie, que de se departir de leurs nouveaux sentimens.

Dieu m'est témoin que je ne parle de la sorte que dans la peine que j'ay de voir un homme de merite s'engager de plus en plus à soûtenir des nouveautez qui me paroissent fort dangereuses, mais qu'il prend pour des veritez, parce qu'il les voit liées avec des principes qu'il a reçus trop facilement pour vrais, ne les ayant envisagez que d'un costé, & n'en ayant pas assez penetré toutes les suites. Plus j'avance dans ce travail, plus j'en suis touché. Car je voy d'une part, que j'y auray plus de choses à refuter qui me paroissent blesser la religion que je ne pensois d'abord; & je crains de l'autre, que ce ne

soit

ſoit une voie d'illuſion qui le meine bien loin, de prendre comme il fait toutes ſes penſées metaphyſiques, quelques nouvelles qu'elles puiſſent eſtre, pour des reponſes de la Verité éternelle.

J'avoue que l'on témoigne qu'on eſt bien éloigné de croire cela. Mais il ne paroît pas que les paroles s'accordent bien avec la conduite que l'on tient. Car pourquoy feroit-on dire à Jesus-Christ avec l'autorité du ſeul maiſtre veritable, ce que l'on craindroit qui ne fût faux? Ne ſeroit-ce pas manquer de reſpect pour ſa perſonne divine? On le croit donc vray quand on le luy fait dire, & on ne voit pas que l'on ſe ſoit encore dedit d'aucune de ces maximes, que l'on avoue n'avoir pas eu le bonheur d'eſtre fort bien reçues dans le monde.

Ce n'eſt donc, je le proteſte encore une fois, que par un ſincere deſir de l'aider, en ce que je pourray, pour le faire rentrer en luymeſme, que j'ay cru devoir oppoſer l'image de ſa conduite dans la recherche de la verité en des matieres Theologiques, à l'opinion deſavantageuſe qu'il a voulu donner des Saints Peres & de leurs diſciples en faiſant entendre que ce qui leurs a fait embraſſer les anciennes veritez de la predeſtination, eſt que par *un prejugé de l'orgueil humain qui aime l'independance, ils ont fait Dieu tel qu'ils auroient voulu eſtre eux-meſmes.* S'il n'aime que la verité, com-

comme il en fait souvent une si haute profession, il ne le doit pas trouver mauvais, mais se rendre si j'ay raison, ou si je ne l'ay pas; me
Aug. montrer en quoy j'ay tort. *Veritatis amator suave clamat esse quod verum est.*

CHAPITRE XX.

On prouve par trois Auteurs recens, que ce seroit en vain qu'on voudroit faire croire à ceux qui ne sont pas Theologiens, que la Predestination gratuite est une doctrine suspecte.

JE pensois ne rien dire davantage du mystere de la Predestination. Mais il m'est venu une pensée dans l'esprit, qui m'a fait juger qu'il seroit utile de confirmer ce que j'en ay dit par l'autorité de quelques Theologiens de ce temps icy, qui ne puissent estre suspects à personne.

J'ay consideré que quand on se croit obligé de défendre des veritez Chrestiennes contre le livre d'un Auteur de reputation écrit en langue vulgaire, on doit avoir en vuë toutes sortes de personnes, & aussi-bien les gens du monde qui n'auroient point étudié en Theologie, que les Theologiens. Or il y a des choses que ces premiers ne peuvent pas si bien demesler que les derniers. Ils brouillent aisément toutes les matieres de la Grace. Ils ont oui dire qu'il y a sur cela des opinions condam-

damnées. On leur en a fait passer d'autres pour dangereuses ou desapprouvées. Et comme ils ne peuvent, à ce qu'ils croient, en faire le discernement, ils sont portez à tenir au moins pour suspect tout ce qui ne s'accorde pas avec les pretentions de la raison corrompue, qui ont fait dire à l'Auteur du Systême, *qu'on est naturellement Pelagien.* CHAP. XX.

C'est par rapport à ces gens là, à qui on pourroit donner de vaines fraieurs contre un mystere si adorable, mais sur lequel l'orgueil humain a tant de peine à se satisfaire, que j'ay pensé à un moien qui les puisse empécher d'en estre surpris, pour peu qu'ils aient de bon sens & de bonne foy.

J'ay cru que ce qu'on leur pourroit dire sur cela de plus plausible & en mesme temps de plus artificieux, seroit que la doctrine de la predestination que je trouve mauvais que l'Auteur du Traité ait renversée, est la même que Jansenius a soûtenue, ce qui la doit rendre suspecte: Que l'on se doit defier des passages de S. Augustin que l'on apporte pour justifier que c'est le veritable sentiment de ce saint Docteur; parce que l'Auteur du Systême a monstré par avance qu'on ne s'y devoit pas arrester. Car c'est ce qu'il a fait entendre dans l'extrait d'une lettre qu'il a mise à la teste de la derniere édition de son livre, où il dit: *Que la plus-part de ceux à qui il parle dans ce livre, sçavent*

CHAP. XX. *assez que l'on peut faire dire aux gens ce qu'on vent, lors que l'on coupe leurs discours par parties.* A quoy on pourroit ajoûter, que le même Auteur en a donné un exemple qui est bien conderable. *C'est*, dit-il, *qu'il n'y a point de livre, où il y ait plus de passages de S. Augustin que dans l'Augustin de Jansenius, & cependant on n'est pas trop convaincu que l'Augustin de cet Evêque soit conforme au veritable.*

Il seroit aisé de faire voir qu'il n'y auroit rien de plus contre le bon sens que tout cela, si on s'en vouloit servir pour décrier la doctrine de la predestination, que j'ay établie cy-dessus par S. Paul, par S. Augustin, & par S. Thomas, pour l'opposer à la fausse idée qu'en donne l'Auteur du Systême.

Les plus grands ennemis de Jansenius n'ont jamais pretendu qu'on dust tenir pour suspect tout ce qu'il a enseigné dans son Augustin. Ce seroit une pensée ridicule & impertinente.

L'imagination de ces esprits fins, pour qui a esté fait le Traité de la nature & de la grace, ne peut-estre bonne qu'à rendre tous les ouvrages des saints Peres inutiles à prouver aucune verité. Car le moien de s'en servir pour cela, *sans couper leurs discours par parties*? Or ces Messieurs *sçavent assez*, si on les en croit, *que quand on coupe les discours des gens par parties, on peut leur faire dire ce que l'on veut.*

Je n'ay rien à dire sur l'exemple de Jansenius,

nius, ſinon qu'il eſt hors de propos. Mais que le fait ſoit tel qu'on voudra, la conſequence en eſt abſurde. Car ſi l'Auguſtin de ce Prelat n'eſtoit pas conforme au veritable, ce ne ſeroit pas à cauſe de la multitude des paſſages qui y ſont rapportez, mais parce qu'ils auroient eſté ou mal rapportez ou mal entendus. On ne pourroit donc conclure de là qu'il fuſt inutile d'emploier l'autorité des ſaints Peres pour appuier les veritez de noſtre religion, puiſqu'il n'y a pour le faire avec ſuccés, qu'à rapporter fidellement leurs paroles, & à prendre bien garde de ne les point detourner de leur veritable ſens. CHAP. XX.

C'en ſeroit aſſez pour des gens qui auroient de l'intelligence & de l'equité ; mais voicy qui eſt plus capable de ſatisfaire toutes ſortes de perſonnes.

L'Auteur dit dans cette même lettre : *Qu'il eſt bien perſuadé que l'on a déja fait voir que ſes ſentimens ſur la grace ſont conformes à ceux de S. Auguſtin. Et que l'on ſçait aſſez que pluſieurs doivent encore mettre au jour des Ouvrages qui le juſtifieront pleinement ſur ce ſujet.*

Le Traité de la nature & de la grace où eſt cette lettre, eſt de 1681. & il y a deux livres de deux Theologiens de ſa Congregation, qui ſont le P. Thomaſſin & le P. le Porc, qui ont eſté publiez l'année ſuivante 1682. ſans que depuis il ait rien paru ſur ces matieres

CHAP. XX. qu'on ait pu dire avec la moindre apparence avoir *justifié pleinement* que les sentimens de ce Traité sont conformes à ceux de S. Augustin. Il semble donc que c'estoit à l'un ou à l'autre de ces deux livres, ou à tous les deux, qu'on nous renvoioit dans cette lettre, comme y devant trouver cette justification.

On a de la peine à croire que l'Auteur puisse dire que ce n'est pas de ces deux ouvrages là qu'il a voulu parler, mais de quelques autres qui pourront paroistre bien-tost, qui le justifieront pleinement. En attendant qu'il se declare, il me suffit de remarquer qu'il n'y a point de livres que l'on puisse moins soupçonner de Jansenisme ou *condamné ou desapprouvé,* que ces deux derniers ouvrages de ces deux Peres de l'Oratoire.

Cela est bien clair pour celuy du P. le Porc. Le titre est une declaration de guerre ouverte contre Jansenius; & l'Epistre au Roy, une remonstrance pleine d'un zele fort échaufé contre une pretendue secte qu'il suppose avoir pris sa naissance du livre de cet Evêque.

Celuy du P. Thomassin est bien plus doux & plus moderé: il ne respire que la charité & la paix. Mais on sçait que ces Memoires, qui avoient déjà paru il y a 12. ou 15. ans n'auroient eu garde de paroistre de nouveau en 1682. si on y eut pu remarquer la moindre ombre du Jansenisme *condamné* ou *desapprouvé*.

Voi-

Voilà donc deux Auteurs tout recens sur lesquels le soupçon de Jansenisme ne sçauroit tomber. Et je puis y en ajoûter un troisiéme de la même Congregation. C'est le P. Amelotte, qui s'est si fort signalé dans les dernieres contestations contre ceux que l'on appelloit Jansenistes, qu'on doit estre bièn assuré qu'il ne se trouvera rien dans ses ouvrages, qu'on puisse rejetter sous ce pretexte, que Jansenius auroit enseigné la même chose. CHAP. XX.

Estant donc certain que le soupçon de Jansenisme ne sçauroit tomber sur ce qui aura esté enseigné de la predestination des Saints par ces trois Auteurs, écoutons ce qu'ils en ont dit, & commençons par celuy que j'ay nommé le dernier, parce que c'est le plus ancien.

Le P. Amelotte dans son Abregé de Theologie dedié à M. l'Archevêque de Paris, parle en ces termes de la Predestination dans le chap. 26. du 1. livre qui a pour titre : *Que la predestination est gratuite.*

" Il n'est pas possible que la predestination ou " le dessein que Dieu a pris dans son conseil éter- " nel de donner la gloire à ceux qu'il aime, vien- " ne de leurs merites, ny qu'il les suppose, quel- " que nature de merite que l'on s'imagine dans " la creature ; parce que rien ne peut-estre la " cause de la grace, mais qu'elle est la source de " tous les merites. L'ECRITURE SAINTE EST

CHAP. XX. „ SI CLAIRE POUR CETTE VERITÉ, qu'il „ n'est pas possible de le dissimuler. „

Et aprés en avoir rapporté beaucoup de passages, il ajoûte.

„ S. Augustin tire de toutes ces paroles de „ puissantes preuves pour l'élection gratuite: „ mais il nous suffit de dire avec luy à l'égard du „ discours de S. Paul dans le 9. chapitre de l'E„ pistre aux Romains, & de beaucoup d'autres „ semblables du même Apostre: *Qui sera-ce qui „ entendant ces choses avec soin & les concevant, „ osera douter de cette verité si évidente que nous „ soûtenons.* „ Il joint ensuite la Tradition à l'Ecriture en ces termes.

„ Les oracles de l'Ecriture, que nous avons „ citez, ont porté tous les saints Docteurs „ principalement depuis l'heresie des Pelagiens, „ à tenir la predestination gratuite & prévenante. „ S. Augustin dit que ç'a toûjours esté la foy de „ l'Eglise: *Prædestinationis hujus fidem num„ quam Ecclesia Christi non habuit.* S. Prosper „ dit que nul Catholique ne la nie. Or il est cer„ tain qu'il n'en tient pas d'autre que celle de „ S. Augustin: *Prædestinationem Dei nullus Ca„ tholicus negat.* S. Pierre Diacre anathematise „ Faustus, qui avoit principalement écrit con„ tre cette predestination. S. Fulgence dit que „ quiconque la nie n'est pas du nombre des pre„ destinez. S. Gregoire, S. Bernard & S. Tho„ mas l'enseignent. Le Concile de Valence sous

Lo-

Lothaire, dit que l'élection de Dieu precede « les merites. Enfin le Cardinal Bellarmin dit « *que le S. Siege a prononcé son jugement jusques* « *à trois fois, en faveur des defenseurs de cette* « *doctrine, & qu'il ne la faut pas appeller une* « *opinion de quelques Docteurs, mais* LA FOY « DE L'EGLISE CATHOLIQUE. «

Chap. XX.

Le P. Thomassin n'est pas moins exprés. Le 2. Chapitre de la 1. Partie de ses Memoires n'est que pour representer la verité de la doctrine de la predestination des hommes déchus. Il le fait d'une maniere fort noble, & il ne dit rien qu'il n'appuie d'un grand nombre de passages de S. Augustin auxquels il renvoie.

L'homme par son peché se priva avec sa po- « sterité de toutes les graces, des vertus, & des « dons surnaturels que Dieu luy avoit accordez: « il fut aussi blessé & étrangement affoibli dans « les facultez naturelles; son entendement fut « obscurci, & sa volonté abysmée dans l'amour « de luy-même & des autres creatures: tout le « genre humain ne fut alors devant les yeux de « Dieu qu'une masse de peché & de damna- « tion: chaque particulier se trouvant envelop- « pé dans la déroute generale par le peché origi- « nel qu'il contracte en naissant, & par les pe- « chez actuels, sans lesquels il ne peut pas vivre « long-temps sur la terre. De cette masse de dam- « nation Dieu choisit ceux qu'il voulut par sa «

CHAP. XX. „ pure misericorde, leur destina la gloire, & „ leur prepara des moiens & des secours infailliblement efficaces pour y parvenir, leur donnant pour le solide & inebranlable fondement „ de leur salut son propre Fils, dont il resolut „ l'Incarnation, afin de verser avec son Verbe „ dans nostre nature toutes les richesses de sa sagesse & de sa sainteté. Les autres par un tres-secret, mais tres-juste & tres-adorable jugement, „ furent laissez dans la masse de perdition; soit „ en vûë du peché originel, avec lequel Dieu „ prevoioit que mourroient ceux dont il ne „ vouloit pas étendre la vie au-delà de l'enfance; „ soit en vuë du peché originel suivy de plusieurs pechez actuels dans les adultes, qui ne „ voudroient pas recevoir sa grace, ou qui la „ mépriseroient aprés l'avoir reçuë. Car Dieu „ voulut que les reprouvez servissent au salut de „ ses élus; il voulut aussi les faire servir d'ornement à la terre & à toute la nature: car les „ natures raisonnables, quoique criminelles, „ contribuent plus à la beauté & à la perfection „ du monde, que toutes les autres natures privées de raison; & c'est absolument un plus „ grand bien, selon le sentiment de quelques „ Peres, qu'il y ait des hommes, quoique coupables & malheureux, que s'il n'y en avoit „ point du tout. „ *

Le

* Lors que ceci a esté écrit, le livre du P. Thomassin des Attributs n'avoit pas encore paru. Il y établit tres-fortement la verité de la Predestination gratuite.

Le P. le Porc ne traite pas exprés de la Predestination, mais on ne peut avoir lu son livre, qu'on ne reconnoisse qu'il suppose par tout qu'elle est gratuite, comme S. Augustin l'a enseignée. Quant à ceux qui ne l'ont pas lu, en voicy deux preuves, l'une generale, & l'autre particuliere. CHAP. XX.

La generale est ce qu'il dit dés le commencement de sa Préface pour établir l'autorité de S. Augustin dans ces matieres.

Tout le monde, *dit-il*, se veut faire honneur du nom de S. Augustin dans les disputes sur la Grace, & avec raison : parce que l'avoir de son costé sur cette matiere, C'EST AVOIR POUR SOY LA DOCTRINE DE L'EGLISE ET DE L'EVANGILE. C'est le témoignage que luy rend S. Prosper dans sa lettre à Ruffin, qui porte pour titre, *De la grace & du libre arbitre. Ils Sçavent*, dit-il, *que non seulement l'Eglise Romaine & l'Afrique, mais aussi tous les enfans de la Promesse, qui sont dans toutes les parties du monde, convienent sur la grace avec ce saint Evêque aussi-bien que sur le reste de la foy.* Et à la fin de la même Lettre. *Si vous souhaittez apprendre la verité touchant ces questions, comme vous le devez souhaitter en effet, appliquez-vous à lire ce qu'en a écrit le bien-heureux Augustin. Vous trouverez dans ses Ouvrages ce qu'il faut croire de la grace, & il vous donnera l'intel-*

CHAP. XX. „ *ligence de ce que l'Evangile & les Apostres* „ *nous en ont laissé.* „

Aprés une declaration si sincere & si bien fondée on ne pourroit douter du sentiment du Pere Le Porc touchant la Predestination gratuite, quand il n'en auroit dit autre chose. Car d'une part, il est plus clair que le jour que c'est un des principaux points de la doctrine de saint Augustin, que ce Theologien dit qu'on doit reverer comme estant celle *de l'Eglise & de l'Evangile:* & de l'autre, S. Prosper met dans la même lettre cet article particulier entre ceux que ce saint Docteur à le mieux établis & „ que l'on doit croire plus fermement. „ De ce „ qu'il y en a (dit-il, en parlant des Semipela- „ giens) qui ne peuvent se resoudre à reconnoi- „ stre cette veritable grace de Dieu, c'est qu'ils „ craignent que s'ils la reconnoissent telle que „ l'Ecriture Sainte nous la represente, & qu'elle „ se fait elle-même sentir par ses grands effets, „ ils ne soient obligez d'avoüer en même temps, „ que de tous les hommes qui sont nez, & qui „ doivent naistre dans tous les siecles, Dieu a „ choisi un certain nombre pour en composer ce „ peuple qu'il a predestiné à la vie éternelle, & „ qu'il a élu en l'appellant selon le decret de sa „ volonté. Ce qui est une verité si constante, „ qu'il ne faut pas estre moins impie pour la „ combattre que pour combattre la grace même.

Voilà la premiere preuve, qui n'en est pas moins

moins convainquante, pour estre generale. Car CHAP. XX.
on ne peut s'imaginer qu'un Theologien citant une lettre de S. Prosper pour établir l'autorité de S. Augustin, n'ait pas lu cette lettre; ou que l'ayant luë, il n'y ait pas trouvé que le sentiment de la Predestination non gratuite y est condamné d'impieté, ou qu'il ait pu croire que S. Prosper se fust écarté en cela de la doctrine de S. Augustin. Tout cela est hors d'apparence : il l'est donc aussi par consequent, qu'il n'ait pas esté sur ce point du même sentiment que S. Augustin, aprés avoir si hautement declaré que sa doctrine sur ces matieres doit estre regardée comme estant *celle de l'Eglise & de l'Evangile.*

La preuve particuliere est fondée sur deux principes & sur deux conclusions que luy-même en tire.

Le premier de ces principes est, que la grace necessaire pour convertir un pecheur est infailliblement efficace : c'est ce qu'il enseigne en la 2. part. ch. 16. n. 7. & ch. 45. n. 1.

Et voici la conclusion qu'il en tire dans sa Preface. n. 20. " La souveraineté de Dieu " éclate assez, en ce que pouvant laisser tous les " hommes dans l'estat du peché, ou les en pou- " vant retirer, IL SE PLAIST à en retirer un cer- " tain nombre, pendant qu'il y laisse les autres. " C'est la premiere sorte de reprouvez. Ce sont ceux qu'il n'a pas plu à Dieu de tirer de l'état

CHAP. XX. du peché, ou en ne leur procurant pas le Baptême, s'ils meurent dans l'enfance, ou en ne voulant pas leur donner ce secours infailliblement efficace, sans lequel nul pecheur adulte ne sort de l'estat du peché pour passer à celuy de la justice.

Le 2. principe est que le secours necessaire aux justes pour perseverer jusques à la fin est aussi infailliblement efficace. C'est ce qu'il avoue dans la 1. part. ch. 14. n. 7. & dans la 2. part. ch. 17. n. 4. où il pretend que c'est seulement de la perseverance finale qu'on doit entendre ces paroles de S. Augustin du ch. 12. de la Corr. & de la Grace. *Dieu a pourvû à la foiblesse de la volonté humaine, en la faisant agir* IMMANQUABLEMENT ET INVINCIBLEMENT *par la grace. Car Adam estant tres-fort, il luy permit de faire ce qu'il voudroit : mais les hommes estant maintenant infirmes, il leur a reservé une autre sorte de grace, par laquelle ils veulent le bien* INVINCIBLEMENT, *& veulent* INVINCIBLEMENT *aussi ne le pas abandonner.* On se contente maintenant de ce qu'il accorde, *quod dat accipimus*, que la grace de la perseverance finale est telle (comme dit S. Augustin) qu'on ne persevere point sans cette grace, & qu'avec cette grace on persevere infailliblement. Voilà donc son 2. principe, & voicy la consequence qu'il en tire en la 1. part. ch. 14. n. 7.

L'E-

L'Etat de foiblesse ou tous les hommes « Chap. sont reduits lors même qu'ils sont justes, est « xx. tel, que si Dieu n'avoit une bonté tres-parti- « culiere pour prevenir les infidelitez volontaires « auxquelles ils se laissent aller, s'il ne les favori- « soit d'une protection toute speciale, & s'il ne « s'appliquoit de la maniere que nous dirons « dans les objections, pour les faire perseverer, « CE SEROIT FAIT DE NOUS. Il n'est obligé à « le faire à l'égard de personne; & il y en a en « effet à l'égard de qui il ne le fait pas: & c'est « une abyme DE SA JUSTICE qu'il ne nous est « pas permis de sonder : Et il y en a d'autres au « contraire pour qui il le fait, & c'est un autre « abysme, mais DE SA MISERICORDE: & CE « SONT LES ELUS POUR QUI IL A CETTE « BONTE'. „ Voilà la 2. sorte de reprouvez. « Ce sont ceux que Dieu ne favorise pas de cette protection speciale, sans laquelle nul juste ne persevere jusques à la fin dans la justice.

• C'est ce que le P. le Porc declare encore plus fortement dans la 2. part. ch. 17. n. 8. Quoique les élus, *dit-il*, meritent la gloire « par leurs bonnes actions, leur grande foiblesse « pourtant, qui les feroit enfin succomber dans « ces nombreuses tentations dont cette vie est « accompagnée, les empécheroit d'y arriver, si « Dieu ne prenoit le soin de les conduire luy- « même comme par la main d'une maniere IN- « VINCIBLE au-travers de toutes les difficultez. «

Et

CHAP. XX. „ Et ainsi cette conduite & cette protection particuliere dont Dieu les favorise, ET SANS LAQUELLE LEUR GLOIRE SEROIT DESESPERE'E, n'estant pas DUE à leur merite, mais estant une PURE GRACE & une pure misericorde qu'il leur fait, on peut & on doit même dire en ce sens avec S. Augustin, que la gloire qui auroit esté la recompense de leur merite dans l'état d'innocence, est devenue en cet état cy l'effet & le don de la grace. „

Puis qu'entre tous les justes il n'y a que les élus que Dieu fasse perseverer jusques à la fin par cette protection particuliere qui met leur salut en assurance, & sans laquelle *leur salut seroit desesperé*, il est visible que l'election des Saints ne peut avoir supposé leur perseverance finale, puisque c'est leur élection qui est cause que Dieu les fait perseverer jusques à la fin par le secours invincible d'une grace qui est une pure grace & une pure misericorde. Et c'est-là ce qu'on appelle *la Predestination gratuite.*

Mais ce qu'il est important de remarquer, est qu'il n'y a point de Theologiens plus opposez au principal fondement du nouveau Systême que ces deux Peres de l'Oratoire, le P. Thomassin & le P. le Porc. Car ils sont si éloignez de ne pas vouloir que Dieu agisse par des *volontez particulieres* dans la sanctification & la predestination des élus, que ce qu'ils ont de singulier est de vouloir que pour l'ordinaire les gra-

ces ne ſoient infailliblement efficaces, que par Chap. une grande multitude de volontez particulie- xx. res de Dieu qui concourent au même effet. On en peut juger par ce que dit le P. le Porc de la grace de la perſeverance finale, qui eſt propre aux élus & qui aſſure leur ſalut, c'eſt en la 2. part. ch. 16. n. 4.

Cette grace, *dit-il*, qui n'eſt que pour les « predeſtinez, n'eſt pas une motion & une grace « particuliere qui ſoit donnée au juſte dans un « moment particulier, ſoit celuy de ſa mort, « ſoit un autre : mais c'eſt tout cet amas de « graces exterieures & interieures, dont Dieu le « favoriſe depuis le moment de ſa derniere juſti- « fication juſqu'à celuy de ſa mort, tantoſt en « écartant les tentations qui luy pourroient « nuire, tantoſt en les moderant notablement, « tantoſt redoublant ſes forces d'une maniere « tres-conſiderable, tantoſt en luy faiſant naître « des objets ou des occaſions favorables, tantoſt « en l'enlevant de ce monde par une mort preci- « pitée, mais ſur tout tranchant le fil de ſa vie « dans un temps auquel il le voit encore en eſtat « de grace. » «

Il en dit autant de la grace de la converſion dans le même ch. n. 8. ce qui n'empéche pas qu'il ne declare ; *Qu'il ne pretend pas nier, que Dieu ne puiſſe par une grace particuliere infailliblement efficace convertir le cœur le plus rebelle.*

Quoy qu'il en ſoit, comme il veut auſſi bien.

CHAP. XX. bien que le P. Thomassin, que cet amas de differentes graces, dont Dieu se sert ordinairement pour la conversion des pecheurs ou la perseverance finale des élus, soit donné par une bonne volonté particuliere de Dieu ou envers le pecheur qu'il veut convertir, ou envers le juste qu'il veut faire perseverer jusques à la fin, il n'y a point de Theologiens que l'Auteur du Systême eust plus de sujet d'appeller *Les grands Docteurs des volontez particulieres de Dieu* : & c'est ce qui luy devoit donner un grand éloignement de ces deux ouvrages, bien loin de les croire propres à faire voir le consentement de sa nouvelle Theologie avec celle de S. Augustin.

CHAPITRE XXI.

Ce que tous les Jesuites doivent enseigner, par un Decret de leurs Generaux, touchant l'efficace de la grace, oblige de croire, que la Predestination est gratuite, & que les graces par lesquelles les Saints meritent le Ciel sont données de Dieu par des volontez particulieres. L'un & l'autre ruine le nouveau Systême.

CE que j'ay dit dans le chap. precedent ne fait que trop voir que ceux qui n'ont pas étudié en Theologie, n'ont pas lieu de crain-

craindre qu'il y ait quelque chose de suspect dans la doctrine de la Predestination gratuite, qui cependant ne sçauroit estre vraye que le nouveau Système ne soit renversé. CHAP. XXI.

Mais ils pourront s'imaginer, qu'il y a un grand nombre de Theologiens qui ont de l'éloignement de cette doctrine, & que la plus part des Jesuites sont de ce nombre: & qu'ainsi le P. Malebranche ne manquera pas de trouver dans les Ecoles Catholiques des Theologiens qui enseignent des sentimens conformes aux siens, ou qui au moins n'y sont pas contraires.

C'est ce qu'il est bon d'examiner. La verité y trouvera de l'avantage. Car il ne sera pas difficile de montrer que c'est encore une fausse imagination, & que ceux qui ont cette pensée sont mal instruits de ce qui se passe dans les Ecoles de Theologie, & de ce que les Jesuites mesmes sont obligez d'y enseigner par les Decrets de leurs Generaux & de leurs Congregations. C'est donc ce qu'il leur faut apprendre.

Quelques années depuis la celebre Congregation *de Auxiliis*, où tant de propositions du livre de Molina furent censurées comme conformes aux sentimens des Pelagiens ou des Semipelagiens, le R. P. Claude Aquaviva 4. General de la Societé, ayant appris que quelques Theologiens de sa Compagnie

CHAP. XXI. pagnie se trouvoient portez à enseigner qu'il n'y a point d'autre raison pourquoy une grace est efficace & que l'autre ne l'est pas, sinon que nous rendons l'une efficace en y consentant, & l'autre inefficace en n'y consentant pas, regla par le Decret suivant du 14. Decem. 1613. ce qu'ils seroient obligez d'enseigner à l'avenir touchant l'efficace de la grace.

Decret du R. P. Claude Aquaviva General de la Societé des Iesuites.

NOus ordonnons que les Nostres en expliquant l'efficacité de la grace divine, soit dans les livres ou dans les leçons & dans les disputes publiques, ayent à suivre l'opinion qui a esté enseignée par la pluspart des Ecrivains de nostre Societé, & qui a esté expliquée & soutenue dans la dispute *de Auxiliis Divinæ Gratiæ* en presence de nos SS. PP. les Papes Clement VIII. de pieuse memoire, & de Paul V. aujourd'huy seant, comme estant la doctrine la plus conforme à celle de S. Augustin & de S. Thomas au jugement de nos Peres les plus considerables. Que les Nostres enseignent donc absolument à l'avenir qu'entre cette espece de grace qui a réellement son effet & est appellée efficace, & celle que l'on nomme suffisante, la difference ne consiste

siste pas seulement *in actu secundo* ou dans l'effet mesme, c'est à dire, en ce que la premiere par l'usage qu'en fait le libre arbitre, mesme aidé de la grace coöperante, est suivie de l'effet, au lieu que l'autre n'en a point: mais que la difference est dans la grace mesme *in actu primo*; dautant que supposé la science des effets conditionels, Dieu en vertu de son Decret efficace & de l'intention qu'il a de produire infailliblement le bien en nous, choisit luy-mesme à dessein ces moyens, & les donne en la maniere & dans le temps où il voit qu'infailliblement ils auront leur effet: au lieu desquels il en auroit employé d'autres, s'il avoit prévû que ceux-cy dussent estre inefficaces. C'est pourquoy on doit reconnoistre qu'en considerant ces graces moralement & en qualité de bien-fait, la grace efficace renferme toûjours en elle-mesme & dans l'acte premier quelque chose de plus que la grace suffisante; & que c'est par là que Dieu fait que nous faisons effectivement, & non pas seulement en donnant une grace par laquelle nous puissions faire. Il faut dire la mesme chose de la Perseverance, qui est sans doute un don de Dieu. A Rome ce 14. Decembre 1613.

Mandamus ut in tradenda Divinæ Gratiæ efficacitate, Nostri eam opinionem sequantur, sivè in libris sivè in lectionibus ac publicis disputationibus, quæ à plerisque Societatis nostræ Scriptoribus tradita, atquè in Controversia de Auxiliis Divinæ

CHAP. XXI.

vinæ gratiæ coram Summis Pontificibus piæ memoriæ Clemente VIII. & S. D. N. Paulo V. tanquàm magis consentanea SS. Augustino & Thomæ gravissimorum Patrum judicio, explicata & defensa est. Nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam quæ effectum reipsâ habet atque efficax dicitur, & eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia una ex usu liberi arbitrii etiam gratiam cooperantem habentis effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod positâ scientiâ conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissimè in nobis boni, de industria ipse media ea se legit, atque eo modo & tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus si hæc inefficacia prævidisset. Quare semper moraliter & in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quàm in sufficienti gratia etiam in actu primo contineri: atque hâc ratione efficere Deum ut reipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam qua facere possumus: quod idem dicendum de perseverantiâ, quæ procul dubio donum Dei est. Romæ 14. Decembris 1613.

Prés de 40. ans depuis, ce mesme Decret a esté renouvellé sous le General Picolomini dans un Reglement d'estudes, qui a pour titre, *Ordinatio pro Studiis Superioribus à R. P. N. Francisco Picolominio ad Provincias missa. An.* 1651. Car voicy ce qui y est dit n. 25. *In materia de efficacia gratiæ servetur Decretum Patris Claudii conditum* 14. *Decembris An.* 1613. DANS *la matiere de l'efficacité de la grace on doit observer le Decret du Pere Claude Aquaviva du* 14. *Decembre* 1613.

On peut faire diverses remarques sur ce Decret, par lequel on doit juger du sentiment de tous leurs Professeurs en Theologie, puisque faisant profession d'obeir à leurs Generaux comme à JESUS-CHRIST mesme, on doit presumer qu'ils ne manquent pas à observer un Decret si authentique & sur une matiere si importante.

1. Il

1. Il paroiſt par le preambule, qu'ils reconnoiſſent que ſelon l'eſprit de la Congregation *de Auxiliis* tout ſentiment touchant la grace doit eſtre approuvé ou rejetté ſelon qu'il eſt ou qu'il n'eſt pas conforme à la doctrine de S. Auguſtin & de S. Thomas. CHAP. XXI.

2. Ils s'eſtoient ſi fort engagez à ſoutenir dans cette Congregation que la ſcience moienne eſtoit neceſſaire pour accorder la grace avec la liberté, qu'on ne doit pas s'eſtonner qu'ils demeurent attachez à ce ſentiment, & qu'ils ne veulent pas reconnoiſtre que la grace tire ſon efficace de l'empire ſouverain qu'a la volonté de Dieu ſur celle de l'homme, comme Clement VIII. l'avoit montré dans le 5. article de ſon grand Ecrit par pluſieurs paſſages de S. Auguſtin : & comme la Congregation *de Auxiliis* avoit declaré diverſes fois, qu'on ne le pouvoit nier ſans erreur.

3. Mais hors cela ils établiſſent tout ce que l'orgueil humain a peine à ſouffrir pour ce qui eſt d'attribuer à Dieu le diſcernement de celuy qui fait le bien d'avec celuy qui ne le fait pas. La grace qui a ſon effet & la grace qui eſt efficace eſt la meſme grace ſelon ce Decret, comme il paroiſt par ces termes : *Gratia quæ effectum reipſa habet, atque efficax dicitur.* Or il s'enſuit de-là, que nul ne fait le bien que par la grace efficace, & que celle

qu'ils

CHAP. XXI. qu'ils nomment suffisante, n'a jamais d'effet.

4. C'est, dira-t'on, qu'il n'appellent efficace que celle qui a son effet *ex usu liberi arbitrii*, & qu'ils appellent suffisante, celle qui ne l'a pas *ex eodem usu liberi arbitrii.* Mais c'est ce que ces Generaux rejettent expressement, & qu'ils ne veulent pas qu'on enseigne dans leurs Ecoles. *Que nos Professeurs*, disent-ils, *enseignent à l'avenir, que la difference entre la grace qui a son effet, qui est la grace efficace, & celle qu'on nomme suffisante, n'est pas seulement dans l'acte second*, in actu secundo, *en ce que l'une auroit son effet par l'usage du libre arbitre, en supposant mesme que ce n'est pas sans la grace cooperante, & que l'autre qu'on appelle suffisante n'auroit pas d'effet: Mais qu'il y a encore entre elles une difference dans l'acte premier*, in actu primo: c'est à dire, qu'il y a dans l'une quelque chose d'où il s'ensuit infailliblement qu'elle aura son effet, ce qui n'est pas à l'égard de l'autre.

5. Or voicy comme ils expliquent cette difference *in actu primo. C'est*, disent-ils, *que supposé la science conditionelle, Dieu par un decret absolu & une intention efficace de nous faire faire tres-certainement un tel bien, choisit exprés les moiens qui y sont propres, & nous les donne en la maniere & dans le temps ou il prevoit qu'ils auront infailliblement leur effet; au lieu qu'il en auroit pris d'autres, s'il avoit*

preveu que ceux-là n'eussent pas esté efficaces. Chap. XXI.

6. Tout le bien qui se fait par la grace, se faisant par la grace efficace, il s'ensuit que selon ce Decret nous ne faisons aucun bien qui regarde le salut, que lors que Dieu par un dessein exprés & une intention efficace veut que tres-certainement nous le fassions. Ce qu'on peut donc trouver à redire à cette doctrine de la Societé, est de n'avoir pas assez reconnu la puissance que Dieu a d'agir immediatement sur la volonté de l'homme, en luy faisant vouloir invinciblement sans prejudice de son libre arbitre ce qu'il veut qu'elle fasse. Mais pour ce qui est de la certitude de l'effet par rapport au dessein de Dieu, elle est aussi grande selon ce Decret parmy les Jesuites, que parmy les Disciples de saint Augustin & de S. Thomas.

7. Ils adjoustent, Que c'est en cette maniere que Dieu *fait que nous faisons:* comme en effet il a promis qu'il feroit dans la nouvelle alliance par ces paroles des Prophetes: ***Faciam ut faciatis; faciam ut in justificationibus meis ambuletis.*** Ils ont bien compris que ce ne seroit pas remplir l'idée que nous donnent ces paroles de l'Ecriture, que de pretendre, qu'il suffise pour cela qu'il nous donne *une grace par laquelle nous pouvons faire le bien,* telle que seroit une grace suffisante dont on useroit bien ou mal selon qu'il plai-

lonté particuliere de Dieu qu'on eſt bien aſſu- ré que l'Auteur n'oſeroit nier que ce n'en ſoit une. Où trouvera-t'il donc d'Ecole Catholique qui veuille ſouffrir ſes nouvelles opinions, puis qu'eſtant ſi manifeſtement condamné par tous ceux qui tirent l'efficacité de la grace de ſa volonté toute puiſſante de Dieu, il ne l'eſt pas moins par ceux meſmes qui la font dependre de la ſcience conditionnelle ?

9. Ils finiſſent ce decret en diſant, que ce qu'ils venoient de dire des autres graces, qu'on ne fait le bien par elles que lors qu'elles ſont efficaces ; & qu'elles ne ſont efficaces que par l'intention efficace de Dieu, ſe doit dire auſſi de la perſeverance, comme eſtant certainement un don de Dieu. *Quod idem dicendum eſt de perſeverantia, quæ procul dubio donum Dei eſt.* Ils reconnoiſſent donc qu'afin que la perſeverance ſoit un don ſpecial de Dieu, comme le Concile de Trente l'a défini, il ne ſuffiroit pas que Dieu donnât à tous les Fidelles qui perſeverent une grace par laquelle ils auroient ſeulement le pouvoir de perſeverer, mais qu'il faut de plus que cette grace ſoit donnée de Dieu par une *intention efficace* qu'il a de faire que ces Fidelles perſeverent infailliblement : *Ut per hoc donum*, comme dit S. Auguſtin, *non niſi perſeverantes ſint.*

On eſt bien aſſuré qu'en tout ce qu'on vient de remarquer il n'y a rien qui ne ſoit tres-claire-

CHAP. XXI. ment & tres-expressement établi par ce Decret si authentique de la Societé des Jesuites. C'est donc ce qu'on peut regarder comme la doctrine de tous les Theologiens de cette nombreuse Compagnie. Or il est impossible d'enseigner tous ces points là sincerement & de bonne foy, qu'on n'enseigne en mesme temps la predestination gratuite.

Car tout acte eternel par lequel Dieu a regardé d'un œil favorable certaines personnes préferablement à d'autres, pour leur donner par une volonté toute gratuite une suite de graces qui les conduiront infailliblement au salut, est ce qu'on appelle predestination gratuite, comme il paroît par S. Augustin qui la définit en ces termes dans le ch. 14. du Don de la Perseverance : *Præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur.*

Or selon la doctrine de la grace efficace que tous les Jesuites sont obligez d'enseigner selon l'ordonance reïterée de leurs Generaux : 1. Tous ceux qui font le bien par lequel on merite le Ciel, le font par une grace qui est efficace par l'intention efficace que Dieu a que ceux à qui il la donne fassent infailliblement ce bien : 2. Nul ne fait cette sorte de bien que par cette grace efficace : 3. Il en est de mesme de la perseverance finale qui est inseparablement jointe au salut. Car tous ceux à qui Dieu don-

ne la grace efficace de la perseverance, perseverent infailliblement, & nul de ceux à qui il ne la donne pas ne persevere : 4. Dieu donne ces sortes de graces aux uns plûtost qu'aux autres par une bonté toute gratuite. Car on ne peut dire qu'il la leur donne en vue de leur merites, puisque cette grace precede tous leurs merites & en est la cause : 5. Dieu a sçu de toute éternité qui sont ceux à qui il a resolu de donner par une bonté toute gratuite ces sortes de graces qui conduisent infailliblement au salut. Chap. XXI.

Il faut donc qu'il y ait en Dieu, selon les Jesuites mesmes qui suivent les ordres de leurs Generaux, une connoissance eternelle & une preparation de graces & de bienfaits par lesquels sont sauvez infailliblement tous ceux qui sont sauvez, ce qui est, comme j'ay déja dit, la définition mesme que S. Augustin donne de la predestination gratuite.

D'où vient donc, dira-t'on, qu'il y a tant de Jesuites qui enseignent qu'il n'y a de gratuit que la predestination à la grace, & que l'élection à la gloire suppose la prevision des merites? Cela n'est-il pas directement contraire à la doctrine de la predestination gratuite?

Cela y seroit en effet tout à fait contraire, si on entendoit par là, comme il paroît que faisoit M. Mallet, une volonté generale que Dieu auroit euë de donner des graces à tous les hommes, entre lesquelles il n'y auroit point d'au-

CHAP. XXI. d'autre difference, pour ce qui est d'étre efficaces ou inefficaces, que l'usage ou le non usage qu'en feroit le libre arbitre. C'est assurement ce qui ruineroit la *gratuité*, pour parler ainsi, de la predestination à la gloire. Mais il est défendu aux Jesuites par le Decret de leur General Aquaviva confirmé par leur General Picolomini, d'enseigner que la grace ne soit efficace qu'en cette maniere. Ceux donc qui enseignent qu'il n'y a que la Predestination a la grace qui soit purement gratuite, doivent entendre & entendent en effet par cette predestination, une volonté toute gratuite que Dieu a euë de donner à de certaines personnes une suite de graces qui soient efficaces en la maniere qui est expliquée dans ce Decret, entre lesquelles est principalement le don de la perseverance. De sorte qu'il est infaillible que tous ceux à qui Dieu a resolu de toute éternité de donner ces graces seront certainement sauvez, & que nul autre qu'eux ne sera sauvé. Ainsi lors qu'ils mettent la predestination aux graces qui seront infailliblement suivies de la gloire, avant l'élection à la gloire, ils changent seulement l'ordre des Decrets divins en ce qu'ils mettent la preparation des moiens, avant la volonté de la fin : mais ils n'en admettent pas moins pour cela un Decret éternel entierement gratuit en vertu duquel sont sauvez tous ceux qui le sont.

C'est ce qu'on a déja monstré plus au long

& avec une entiere évidence dans le 1. ch. du 1. livre de la Réponse à M. Mallet. Et par consequent puis qu'il est juste de prendre pour le sentiment commun des Jesuites, ce que leurs Generaux veulent qu'ils enseignent, on leur rend justice en les mettant au nombre de ceux qui enseignent la doctrine tres-sainte & tres-orthodoxe de la Predestination gratuite: quoy qu'ils tiennent d'autres choses touchant la grace que l'on ne peut approuver, parce qu'elles ne sont pas conformes à la doctrine des SS. PP. CHAP. XXI.

Mais que conclurons nous de-là? J'en ay déja conclu, qu'il n'y a point d'Ecole Cathol. qui ne condamne cette nouvelle imagination; que Dieu ne donne point la grace par des volontez particulieres. Et voici ce que j'en cõclus encore.

Si tous les corps des Theologiens qui sont dans l'Eglise regardent comme une verité appuyée sur l'Ecriture & sur la Tradition, que Dieu par une bonté toute gratuite a choisi préferablement à tous les autres un certain nombre de personnes à qui il donne par des volontez particulieres une suite de graces qui les conduisent infailliblement au salut; le nouveau Systême de la grace qui ne nie pas seulement tout cela, mais dans lequel on ose dire qu'on ne le sçauroit croire sans attribuer à Dieu une volonté *aveugle*, *imperieuse*, & *bizarre*, doit estre rejetté comme une nouveauté dangereuse que l'on ne doit pas souffrir qui se répande dans l'Eglise.

CHAP. XXI. Or de tous les corps de Theologiens Catholiques, il n'y en a point que l'on croye ordinairement estre moins favorables à ce choix gratuit de Dieu, que ceux de la Compagnie des Jesuites. Et cependant il est certain que l'on se trompe quand on les y croit opposez, puisque leurs Generaux leur ordonnent d'enseigner, ce qui est necessairement ou la suite ou le principe de cette élection de grace.

L'Auteur n'a donc pas lieu de s'étonner que cette seule consideration, sans parler de beaucoup d'autres, fasse condamner son nouveau Systéme comme une nouveauté dangereuse, que tous ceux qui doivent veiller a conserver la pureté de la doctrine de l'Eglise, doivent empescher qui ne s'y répande.

C'est de quoy il devoit avoir eu soin de s'instruire avant que d'entreprendre de faire croire au monde qu'il n'a publié ses nouvelles pensées que *pour dissiper les erreurs de Jansenius, & faire taire les libertins & les impies.* Car laissant là les libertins à qui il donne plûtost sujet de parler qu'il ne les force de se taire, il est aisé de voir par ce que nous avons dit, qu'il a fort mal reussi dans le dessein qu'il dit avoir eu de dissiper ce qu'il appelle les erreurs de Jansenius, puis qu'il n'a rien trouvé à dire contre cet Auteur, qui ne soit aussi contre tous les autres Theologiens de l'Eglise, & contre les Jesuites mêmes, ainsi que je viens de le faire voir.

CHA-

CHAPITRE XXII.

S'il est vray, que le TRAITE' *pourra estre tres-utile quoi qu'il ne contente pas ceux qui regardent S. Augustin comme leur Maistre, parce qu'il y a plus de gens qui se rendent à la raison & à l'Ecriture, qu'il n'y en a qui se soumettent à l'autorité d'un Pere.*

IL y a un article dans cet extrait de lettre dont j'ay parlé dans le chapitre 20. qui m'a paru si important que je n'ay pas cru me pouvoir dispenser d'en dire quelque chose. Car une fausseté dans une opinion particuliere, n'est pas ordinairement de si dangereuse consequence que l'établissement d'une fausse regle que l'on donne aux Chrestiens pour s'assurer de la verité dans les mysteres de la Religion. Or c'est de quoy il s'agit dans cet article dont voicy les termes.

« En quatriéme lieu il y a plus de personnes « qui se rendent à la raison & à l'Ecriture sainte, « qu'il n'y en a qui se soumettent à l'autorité « d'un Pere. Ainsi l'ouvrage sera toûjours tres- « utile : quoi qu'il ne puisse pas convaincre cer- « taines gens qui regardent S. Augustin ou plû- « tost l'Augustin pretendu, comme leur unique « Maistre, comme leur raison & la regle de « leur Foy. «

CHAP. XXII. Pour estre plus clair je diviseray ce que j'ay à dire sur cela en diverses remarques, & comme le mystere de la predestination est ce qui me paroist avoir esté le plus visiblement renversé dans le Traité de la Nature & de la Grace, on trouvera bon que je m'en serve pour montrer le peu de fondement qu'on a eu de supposer, qu'il y a plus de gens à qui ce Traité pourra estre utile, qu'il n'y en a qui n'en seront pas satisfaits.

I. REMARQUE.

On voit assez ce me semble par ce qui a esté dit jusques icy de la predestination, que ceux qui croient, selon la definition que saint Augustin en a donnée, que c'est *la connoissance éternelle & la preparation des graces de Dieu par lesquelles sont certainement sauvez tous ceux qui sont sauvez, les autres estant laissez dans la masse de perdition* (qui est ce qu'on appelle la predestination gratuite) ne suivent pas en cela *un Augustin pretendu*, mais le veritable S. Augustin. Il auroit donc esté de la sincerité Chrestienne de ne mettre point dans l'article dont il s'agit, *Ou plûtost l'Augustin pretendu*, ce qui ne peut dans la verité estre regardé que comme une illusion & un mauvais artifice pour tromper les simples.

II. REMARQUE.

Il ne s'agit donc point d'un *Augustin pretendu* mais du veritable S. Augustin dans le ren-

renverſement du myſtere de la predeſtination dont on accuſe l'Auteur du *Traité de la Nature & de la Grace.* Et c'eſt ce qu'on avoit reconnu au commencement de l'article en oppoſant ceux *qui ne ſe rendent qu'à la raiſon & à l'Ecriture*, à ceux *qui ſe ſoumettent à l'autorité d'un Pere.* Mais il y a encore en cela de l'illuſion. Car il n'y a point de Theologien qui ne ſçache, que ſuivre S. Auguſtin dans cette matiere ce n'eſt pas ſe ſoumettre à l'autorité d'un Pere, mais ſe ſoumettre à celle de l'Egliſe Romaine qui a témoigné tant de fois qu'elle n'avoit point d'autre doctrine ſur la predeſtination & la grace, que celle de ce grand Saint: comme le Pape Clement VIII. le declara avec tant de force à l'entrée de la Congregation *de Auxiliis*, dont les paroles ſont rapportées à la teſte du livre du P. Gibieuf de la meſme Congregation que l'Auteur du Syſtême.

On ſçait auſſi quels ont eſté ſur cela les ſentimens de M. le Cardinal de Berulle le tres-pieux Fondateur de cette celebre Congregation, & ce qui en eſt dit dans le livre 3. de ſa vie ch. 12. *Aprés les livres ſacrez, dans leſquels il avoit puiſé une grande partie de ſes lumieres, il eſtimoit infiniment & par-deſſus tous les autres ceux du grand Saint Auguſtin: Outre qu'il le mettoit au-deſſus de tous les Peres pour ſon eſprit &*

 pour sa doctrine, il l'honoroit singulierement comme le Docteur & le Défenseur de la grace de Jesus-Christ, *comme le protecteur, s'il faut ainsi dire, de Dieu contre l'homme, & comme celuy enfin qui a sçû parfaitement élever la gloire du Createur sur l'abbaissement & sur les ruines de la creature. Il a même voulu que cette devotion passast jusqu'aux siens; & on luy entendoit dire quelque fois, que c'estoit une de ses douleurs de n'avoir pas de temps pour lire continuellement & à loisir les œuvres de cet Auteur divin?*

Et enfin nous avons déjà vû ce qu'en a dit le P. Petau dans son 1. Tome liv. 9. ch. 6. *Que non seulement tous les Peres & les Docteurs qui sont venus depuis S. Augustin, mais les Papes mesmes & les assemblées des autres Evêques ont tenu sa doctrine touchant la Grace* pour certaine et pour Catholique, *& qu'ils ont cru que c'estoit une suffisante preuve de la verité d'un sentiment, de sçavoir que ce Saint l'avoit enseigné.*

On peut ajoûter à tout cela, ce que j'ay remarqué dans le chap. 8. touchant la preference que l'Auteur a reconnu que l'on devoit donner à ceux d'entre les Peres *qui ont esté plus en garde contre les erreurs des Pelagiens & qui les ont plus examinées*, d'où il s'ensuit necessairement, comme l'a remarqué aussi le P. Petau, que c'est à S. Augustin & aux

aux Peres Latins qui ont esté depuis luy, & qui ont tous fait gloire de le suivre comme leur Maistre, qu'on se doit le plus arrester. Et par consequent ce n'est pas une chose supportable, de representer ceux qui le font à l'exemple de tant de Saints, comme des gens qui auroient tort, de se soumettre à l'autorité d'un Pere, & de le regarder *comme leur raison & la regle de leur foy.* CHAP. XXII.

III. REMARQUE.

Mais ce que je trouve de plus dangereux dans cét article, est l'opposition qu'on y fait entre ceux *qui se rendent à la raison & à l'Ecriture*, & ceux *qui se soumettent à l'autorité d'un Pere*, c'est à dire de S. Augustin. Il n'y a ny justesse ny verité dans cette opposition. Ceux qui se soumettent à l'autorité de saint Augustin ensuite de l'approbation que luy a donnée l'Eglise, ne s'en soumettent pas moins à l'Ecriture & à la raison éclairée par la foy. Car pour la raison corrompue & abandonnée aux tenebres que le peché a repandues dans nos ames à l'égard des choses de Dieu, ils font tres-bien de la recuser pour Juge dans ces matieres qui ne sont pas de son ressort. Et il faut bien que l'Auteur du Systême soit en cela de leur avis, puisqu'il avoue, comme nous l'avons déjà vû; *Que les* RAISONNEMENS *des Pelagiens sont si plausibles & entrent si facilement dans l'esprit, que l'*ON EST NA-

CHAP. XXII. TURELLEMENT PELAGIEN : *Que l'on parle le langage de l'Eglise lors qu'on est sur ses gardes, & qu'on sent actuellement sa foiblesse : mais que lors que c'est la nature qui fait parler, on ne manque gueres de dire des choses qui la favorisent & qui la relevent.*

Voilà pour ce qui est de *la raison*. Mais pour *l'Ecriture*, loin que ceux qui font profession de suivre la doctrine de S. Augustin dans la matiere de la Grace, y aient moins d'égard que ceux à qui on donne pour leur caractere particulier *de se rendre à la raison & à l'Ecriture*, que c'est manifestement tout le contraire. Car ce qui a donné tant d'autorité à la doctrine de ce Saint, est que ce n'est qu'un enchaînement continuel de passages de l'Ecriture qui l'appuient invinciblement, comme on a vû sur le sujet de la predestination dans le ch. 15. Et ainsi pour mettre au juste les deux membres de cette opposition, il falloit dire *que les uns se rendent à la raison & à l'Ecriture*, & que les autres se soumettent à l'autorité de S. Augustin soutenue par l'Ecriture, ou ce qui est la même chose à l'autorité de l'Ecriture tres-solidement expliquée par S. Augustin.

IV. REMARQUE.

Le but de cette lettre a esté de montrer qu'on n'a pas eu besoin de citer les Peres dans le

le Traité de la Nature & de la Grace, & la raison qu'on en donne, c'est qu'on n'y a pas eu en vue ceux qui se soumettent à l'autorité des Peres, mais ceux qui se rendent seulement à la raison & à l'Ecriture. Or ce livre n'a point esté fait pour des Protestans, & il paroist visiblement qu'il a esté fait pour les Catholiques: Comment donc peut-on supposer que parmi les Catholiques il y a plus de gens qui se rendent à la raison & à l'Ecriture, qu'il n'y en a qui se soumettent à l'autorité des Peres? Car comme on les oppose les uns aux autres, cela ne fait-il pas entendre qu'il y en a plus qui ne s'arrestant point à ce qu'ont dit les Peres, se rendent seulement à la raison & à l'Ecriture, qu'il n'y en a qui ont du respect & de la soumission pour la doctrine des Peres? Or faire profession de se rendre à la raison & à l'Ecriture sans avoir égard aux Peres, c'est la regle des Protestans, qui a esté une des principales sources de leurs erreurs. On suppose donc qu'il y en a plus parmi les Catholiques, qui se servent de la regle des Protestans pour former leurs sentimens dans des matieres de Religion, qu'il n'y en a qui se servent de celle de l'Eglise Catholique, qui joint les Peres à l'Ecriture comme les depositaires & les témoins de la Tradition, par qui s'est conservé le veritable sens des Ecritures divines, CHAP. XVIII.

V. RE-

CHAP. XXIII.

V. REMARQUE.

On dira peut-estre que c'est une fausse supposition d'avoir cru, que le nombre de ces derniers fust plus petit que celuy des premiers, mais que cela n'empéche pas qu'il ne pust estre vray, que ce traité pourra estre utile aux gens de ce caractere, soit qu'il y en ait peu ou beaucoup.

Ce seroit quelque chose, si cela estoit ainsi, puis qu'il est loüable de se servir de toutes sortes de moiens pour faire connoistre la verité à ceux qui l'ignorent, & de proportionner à leurs dispositions les instructions qu'on leur donne. Il faudroit donc que si on n'a point cité les Peres dans le Traité de la nature & de la grace, on y eut en recompense beaucoup cité l'Ecriture, & qu'on n'y eust rien établi de nouveau, qu'on n'eust appuié de témoignages fort clairs de la parole de Dieu. L'a-t'on fait? On a fait tout le contraire, sur tout à l'égard du point capital sur lequel est fondé tout cét édifice, qui est que *la sagesse de Dieu ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres*. Car on ne s'est pas mis en peine d'alleguer le moindre passage de l'Ecriture pour prouver ce paradoxe. Et loin de cela on a esté obligé de reconnoistre que l'Ecriture est pleine de propositions contraires, dont on n'a pû se tirer qu'en disant que ce sont des *anthropologies*.

Il

Il en est de mesme de tout ce qui se trouve dans ce traité qui peut estre particulier à l'Auteur. Car s'il cite en quelques endroits quelques paroles des Livres sacrez, c'est seulement sur des veritez que personne ne luy conteste, parce qu'elles luy sont communes avec tous les Theologiens ; comme sont les passages qu'il a ramassez pour montrer que JESUS-CHRIST est le Chef de l'Eglise, & que c'est de luy comme du Chef, que les graces découlent sur les membres. Personne n'a jamais douté de cela. Mais il ne s'ensuit pas que les consequences qu'il en tire & que l'Ecriture n'en tire pas, puissent estre regardées comme des veritez prouvées par la parole de Dieu.

Pour agir donc plus sincerement, il falloit laisser là l'*Ecriture*, & se contenter de dire : Qu'il y a plus de gens qui se rendent à la raison, qu'il n'y en a qui se soûmettent à l'autorité de S. Augustin, & qu'ainsi l'ouvrage sera toûjours tres utile à l'égard de ces gens-là qui se paient de raisons, quoi qu'il ne satisfasse pas ceux qui y trouveront cent choses manifestement contraires à la doctrine de S. Augustin.

VI. REMARQUE.

Mais c'est la difficulté de sçavoir comment n'estant pas capable de satisfaire ces derniers,

CHAP. XXII. il pourra estre utile à ces premiers. Il n'est jamais utile de prendre l'erreur pour la verité, ny de fausses raisons quoi qu'apparentes, pour de veritables preuves. Or ces *esprits delicats* qui croiront indigne d'eux de se soûmettre à l'autorité de S. Augustin dans la matiere de la grace, n'agiroient pas consequemment s'ils se soûmettoient à celle d'un nouvel Auteur. Non, diront-ils, nous ne sommes pas d'humeur à le faire. Nous ne nous rendrons qu'à ce que nous trouverons bien prouvé par la raison & par l'Ecriture. Mais pour l'Ecriture, je l'ay déja dit, ils n'auroient gueres d'intelligence s'ils estoient entrez dans aucun sentiment particulier à l'Auteur, en s'imaginant qu'il auroit esté bien prouvé par l'Ecriture dans le Traité de la nature & de la grace.

Il ne resteroit donc que *la raison*. Mais pour peu qu'ils eussent de bon sens, ne considereroient-ils pas quelle temerité c'est, de vouloir reformer par la raison seule dans une matiere aussi élevée au-dessus de la raison qu'est la conduite de Dieu dans l'ordre de la grace, ce que les plus grands hommes, les plus spirituels & les plus pieux en ont pensé depuis tant de siecles. Il y a donc, ce me semble, de la contradiction à dire que ce Traité pourra estre utile à ceux qui se rendent à la raison, quoi qu'il ne contente pas

ceux

ceux qui regardent S. Augustin comme leur Maistre. Car s'il n'y avoit rien eu dans ce Traité de contraire à la doctrine de ce Saint, & que les pensées d'ailleurs en eussent esté fort raisonnables, qui auroit empeché que les disciples de ce Pere n'en fussent contens. Que s'ils n'avoient pu en estre contens, parce que la doctrine de S. Augustin y auroit esté renversée, de quoy pourroit estre utile à *ces gens qui se rendent à la raison* un Traité qui ne pourroit servir qu'à les aveugler, en leur faisant prendre, sur de fausses lueurs, pour des veritez évidentes, des erreurs contraires aux anciennes veritez de la predestination & de la grace, que l'Eglise nous a conservées dans les ouvrages de celuy par qui Dieu l'a fait triompher de ceux qui les combattoient.

CHAPITRE XXIII.

Diverses difficultez sur la 1. Partie du nouveau Systême qui regarde Dieu comme agissant dans l'ordre de la grace par des volontez generales : où l'on fait voir que ce que l'Auteur dit sur cela, est plein de contradiction & d'erreur.

SI l'on a bien consideré le plan du nouveau Systême, que j'ay representé dans le 8. chapitre de ce livre icy, on aura pu remar-

CHAP. XXIII. marquer, que des 13. Propositions dans lesquelles je l'ay renfermé, les six premieres regardent Dieu comme agissant dans l'ordre de la grace par des volontez generales, & les sept dernieres l'humanité de nostre Seigneur JESUS-CHRIST comme estant la cause occasionnelle qui determine les volontez generales de la cause universelle à chaque effet particulier.

Mais pour peu qu'on se soit appliqué à bien comprendre les veritez de la predestination & de la grace que j'ay établies jusques icy, ou par l'aveu de l'Auteur même, ou par l'autorité de l'Ecriture & des Peres, on sera demeuré persuadé, que ces 6. premieres propositions sont suffisamment détruites, & qu'il est impossible de les pouvoir soûtenir.

Car on n'a qu'à les relire pour reconnoître qu'elles sont toutes fondées sur cette pretension, *Que la Sagesse de Dieu ne luy a pas permis d'agir dans la Predestination & la Sanctification des hommes par des volontez particulieres.* Or j'ay fait voir que l'Ecriture dit tout le contraire : qu'elle nous le represente par tout agissant par des volontez particulieres dans la Predestination & la Sanctification de ses élus; & que c'est se jouer de la parole de Dieu de nous vouloir faire passer ce qu'elle en dit pour une Anthropologie. J'ay fait voir encore, que ce que dit S. Paul & les Saints Peres aprés luy, de

de l'incomprehensibilité des jugemens de Dieu, ne pourroit avoir aucun sens raisonnable, si Dieu n'agissoit par des volontez particulieres dans l'œconomie du salut des hommes. Et enfin j'ay fait voir en particulier, que la nouvelle idée que ce Systême nous donne de la predestination, est manifestement contraire à ce que le S. Esprit en a revelé à S. Paul, & à ce que les Peres en ont enseigné aprés luy contre les ennemis de la grace : Et j'ay montré de plus par trois Theologiens de la mesme Congregation que l'Auteur, que ce seroit en vain qu'on tacheroit de rendre suspecte à ceux qui n'ont pas étudié en Theologie cette doctrine de la Predestination gratuite. Il sembleroit donc qu'il n'y auroit plus rien à desirer pour la refutation de cette premiere partie du nouveau Plan. CHAP. XXIII.

Mais j'ay cru qu'il ne seroit pas inutile de considerer encore les principales de ces six premieres Propositions, par rapport à l'Auteur qui en fait le fondement de sa doctrine, & d'y remarquer les défauts qui s'y rencontrent, en les examinant ou par le seul bon sens, ou par ses principes. Je n'appelleray cela que des difficultez pour ne point prevenir le jugement du public.

I. DIFFICULTE'.

Qu'on ne ſçait de quelle ſorte de volonté, l'Auteur entend parler quand il dit : Que Dieu veut veritablement, que tous les hommes generalement ſoient ſauvez.

CHAP. XXIII. LA I. de ces ſix Propoſitions, eſt que *l'Ecriture Sainte nous apprend que Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez, & qu'ils viennent à la connoiſſance de la verité.*

Perſonne n'ignore que l'Ecriture Sainte ne diſe celà. Et il n'y a point de Catholique qui n'embraſſe de tout ſon cœur ce que l'Ecriture en dit. La difficulté eſt de ſçavoir comment cela ſe doit entendre : en quel ſens on doit prendre le mot de VOLONTE', & quelle étendue on doit donner au terme de TOUS ; les Peres ayant fait voir par un grand nombre d'exemples qu'il ne ſe prend pas toûjours pour tous les hommes generalement ſans en excepter aucun. C'eſt ſur cela qu'on a droit de demander un plus grand éclairciſſement à l'Auteur, & c'eſt ce qui fera ma premiere difficulté, que tout le monde ſans doute jugera eſtre bien fondée.

Car il faut remarquer qu'il nous a donné deux avis pour bien juger de ſon livre. Le premier regarde ceux pour qui il l'a fait, & le ſecond le regarde luy-même.

Le

Le premier est *qu'il a écrit pour des Philosophes qui se picquent d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude. Et c'est,* dit-il, *ce qui m'a obligé d'éviter les termes generaux dont on se sert ordinairement. Car je ne puis les contenter qu'en me servant de termes qui reveillent dans leur esprit des idées distinctes & particulieres, autant que le sujet le peut permettre.* CHAP. XXIII.

Le 2. avis qui le regarde n'est du même extrait de lettre qui est à la teste de son Traité : où il a bien voulu qu'on le decrivit en ces termes: *Le caractere particulier de l'Auteur est de parler clairement & par ordre, & de répandre la lumiere dans les esprits attentifs.*

On a donc doublement droit d'exiger de luy qu'il parle clairement, & *qu'il reveille en nos esprits des idées distinctes & particulieres.* Car ce n'est que par là, comme il le reconnoît luy-même, qu'on peut *répandre la lumiere dans les esprits attentifs.* Or rien n'est plus contraire à cela que de prendre les principaux termes d'un discours dogmatique en des sens fort differens, sans en avoir averti le monde en marquant ces differentes significations. Cela ne peut manquer de donner lieu à des paralogismes qui jettent dans la contradiction ou dans l'erreur. Et c'est ce que les Geometres qui se picquent en effet, & non seulement en ima-

CHAP. XXIII. imagination *d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude*, ont bien reconnu; puisqu'ils ne manquent point de définir les principaux termes dont ils se veulent servir, pour en ôter toute équivoque en les attachant par leurs définitions à une seule & unique idée.

Cependant c'est ce que l'Auteur n'a point fait à l'égard des mots de *volonté de Dieu* qui regnent dans tout son ouvrage. Car il a eu si peu de soin de les prendre toûjours dans le mesme sens, afin qu'ils *reveillassent dans nos esprits des idées claires & distinctes*, ou de nous avertir quand il en changeroit la signification, qu'en joignant ensemble ce qu'il en a dit en divers lieux, on en fera des argumens, ou qui conduiront dans l'erreur, ou qui ruineront ce qu'il a voulu établir. Voicy le premier:

Les volontez de Dieu sont necessairement efficaces (Traité, Disc. 1. n. 12.) *Il suffit qu'il veuille afin que ses volontez soient executées* (Ib.) *& il y a contradiction qu'il veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas.* (Recherche de la verité p. 391.)

Or *Dieu veut veritablement que tous les hommes soient sauvez.* C'est ce qu'il soutient.

Donc tous les hommes seront sauvez, & il faut croire que cela sera tost ou tard, comme plusieurs ont pensé que l'avoit cru Origene.

L'autre argument estant tourné d'une autre sorte, renverse ce que l'Auteur a voulu établir

tou-

touchant la volonté veritable qu'il met en Dieu pour le salut de tous les hommes.

Les volontez de Dieu sont necessairement efficaces, & il y a contradiction que Dieu veuille & que ce qu'il veut ne soit pas.

Donc s'il vouloit veritablement que tous les hommes generalement sans en excepter aucun fussent sauvez, ils le seroient tous.

Or tous les hommes ne seront pas sauvez.

Donc il ne veut point veritablement que tous les hommes generalement soient sauvez.

Si ces argumens sont bons, les conclusions en sont necessaires quoique celle du premier argument soit une heresie. Et s'ils ne sont pas bons, ce ne pourroit estre, que parce que le mot de *vouloir* ou de *volonté*, se prend autrement dans la premiere Proposition que dans la seconde ou dans la Conclusion, sans qu'on ait averti nulle part qu'il y avoit divers sortes de *volontez* en Dieu, & que selon une sorte de volonté, on devoit dire *que les volontez de Dieu sont necessairement efficaces, & qu'il y a contradiction que Dieu veuille & que ce qu'il veut ne soit pas:* au lieu que selon l'autre sorte de *volonté*, on peut dire, que Dieu peut vouloir veritablement qu'une chose soit, quoique ce qu'il veut qui soit, ne soit pas.

Ce n'est que par là qu'on peut sauver de contradiction les differentes manieres dont l'Auteur parle de la volonté de Dieu. Mais il

CHAP. XXIII. il s'ensuit toûjours de-là, que laissant comme il a fait cette confusion & cette équivoque dans un terme aussi considerable que celuy-là, il a mal gardé *son caractère particulier qui est de parler clairement & par ordre, & de répandre la lumiere dans les esprits attentifs.*

Il n'auroit pas mesme suffi pour bien garder ce *caractere*, d'avoir dit en general qu'il y a diverses sortes de volontez en Dieu, dont les unes sont necessairement efficaces, & les autres peuvent ne le pas estre: Il auroit esté necessaire de marquer quelles sont les unes & les autres. Mais puis qu'on ne l'a pas fait, tachons de le faire nous-mesmes, & voions si l'Auteur y aura de l'avantage.

Il semble qu'on ne peut concevoir en Dieu que trois sortes de volontez, sur tout au regard du salut des hommes. L'une *absolue*, qui est celle que les Theologiens disent estre toujours *efficace*. Car c'est ce qui est enfermé dans l'idée de la toute-puissance de Dieu, de faire tout ce qu'il veut. Et comme c'est à cette *volonté absolue*, que convient plus proprement le nom de volonté, parce que c'est celle *secundum quam simpliciter aliquid volumus*, ainsi que dit S. Thomas, de-là vient que ce Saint s'estant proposé cette question dans sa Somme 1.p. qu. 19. art. 6. *Utrum voluntas Dei semper impleatur*, il y répond affirmativement,

quia

quia quidquid Deus simpliciter vult, fit. La 2. Chap. XXIII.
sorte de *volonté* que l'on peut s'imaginer estre en Dieu, est la volonté conditionnelle, c'est à dire, une volonté suspendue par une condition qui dépend de la creature. Telle est, selon l'Auteur du Systême, la volonté qu'a Dieu de produire en l'homme tous les mouvemens volontaires qui se font en luy, laquelle n'a d'effet que quand l'homme veut remuer quelque partie de son corps.

La 3. est celle que S. Thomas appelle *antecedente*, & qu'il oppose à la volonté *consequente*: parce que la premiere considere les choses comme elles sont en general, au lieu que la seconde les considere en particulier & selon toutes les circonstances. Et c'est ce qui luy fait dire ensuite, que *parce que la volonté a rapport aux choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, & par consequent selon ce qu'elles sont en particulier, ce que nous voulons simplement & absolument parlant, est ce que nous voulons par une volonté consequente, au lieu que ce que nous voulons seulement par une volonté antecedente est plûtost une velleité qu'une volonté absolue.* Cela s'entendra mieux par l'exemple qu'il en donne. *Il est bon en soy & en considerant les choses absolument de conserver la vie à un homme, & c'est un mal de la luy arracher par une mort violente : mais si on considere cét homme comme un meurtrier dont la vie soit prejudiciable au bien commun,*

CHAP. XXIII. *il est bon de le faire mourir. Et ainsi on peut dire que les Juges veulent d'une volonté antecedente conserver la vie à tous les citoiens, mais que d'une volonté consequente ils ne la veulent pas conserver aux meurtriers, & qu'ils veulent au contraire qu'on les fasse mourir.*

Pour appliquer maintenant cette distinction de *la volonté de Dieu* au passage de l'Apôtre, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez & viennent à la connoissance de la verité*, tous les Saints Peres qui ont défendu la Foy de l'Eglise contre les erreurs des Pelagiens ou des Semi-pelagiens, ayant consideré, *que personne ne peut venir à la connoissance de la verité necessaire pour estre sauvé, qu'en croyant en* JESUS-CHRIST; *ny venir à* JESUS-CHRIST, *c'est à dire croire en luy, si le Pere ne l'attire comme l'assure* JESUS-CHRIST *même*; *ny vivre en vray Chrestien, si Dieu n'opere en luy le vouloir & le faire selon son bon plaisir, comme l'enseigne S. Paul*; *ny perseverer jusques à la fin dans la voye du salut, sans quoy on n'est point sauvé, que par le don de la perseverance finale qui est tel que tous ceux à qui Dieu fait cette grace perseverent immanquablement & nul des autres ne persevere*, ils ont conclu de là deux choses: L'une que la volonté de Dieu au regard du salut de tous les hommes ne pouvoit estre une volonté conditionnelle comme le pretendoient les Pelagiens, c'est à dire,

dire une volonté suspendue par une condition Chap. XXIII.
qui dependroit des hommes & non pas de Dieu, puisque tous les moiens par lesquels tous ceux qui sont sauvez arrivent à la gloire, ne sont pas moins des dons de Dieu que la gloire même : mais que ce devroit estre une *volonté absolue*, & par consequent une de cés volontez *qui sont necessairement efficaces*, & au regard desquelles *il y a contradiction que Dieu veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas.*

L'autre que le mot de *volonté* dans ce passage de S. Paul ne sçauroit s'entendre d'une volonté absolue & efficace qu'on ne soit obligé de reconnoître, que les mots de *tous les hommes*, dans ce même passage, ne peuvent être pris pour tous les hommes generalement sans en excepter aucun, puisqu'il y a tant d'hommes qui ne sont point sauvez, & dont on ne peut même dire en aucune sorte qu'ils l'auroient esté s'ils l'avoient voulu, comme il paroît par tant d'enfans qui meurent sans pouvoir estre baptisez. Et ils ont montré par ce qui suit & ce qui precede ce passage de l'Apostre, que l'explication la plus naturelle & la plus claire que l'on y puisse donner est de dire, que par le mot de tous les hom- « *Aug. Enchir.* c. 103
mes il a entendu toutes les conditions differen- «
tes, qui se rencontrent parmi les hommes, «
Rois ou particuliers; nobles ou non nobles; «
sçavans ou ignorans; sains ou malades; inge- «
nieux ou stupides; riches, ou pauvres, ou «

CHAP. XXIII „ mediocres ; enfans, jeunes, ou vieux ; de „ toute langue ; de toutes mœurs, de toutes „ professions ; & quelque diuersité qu'il y ait „ entre eux de volontez, de conscience, & de „ quelque autre chose que ce puisse estre. Car „ y a-t'il quelque estat & quelque qualité dont „ Dieu ne veuille sauver des hommes dans toutes „ les nations par son Fils unique Nostre Seigneur, „ & que le voulant il ne le fasse, parce qu'il est „ sans doute que quoi que ce soit que veuille le „ tout-puissant, sa volonté ne peut jamais man- „ quer d'avoir son effet ?

Ce qui confirme, disent-ils encore, que ce doit estre là le sens de l'Apostre, c'est qu'il avoit ordonné, QUE L'ON PRIAST POUR TOUS LES HOMMES, *& il avoit ajoûté* PARTICULIEREMENT POUR LES ROIS, ET POUR CEUX QUI SONT ELEVEZ EN DIGNITEZ, *que l'on pouvoit croire estre trop environnez de faste & de gloire pour pouvoir embrasser l'humilité de la Religion Chrestienne. C'est pourquoy ayant dit, que* C'EST UNE CHOSE AGREABLE *à Nostre Seigneur de prier pour ces personnes, il ajoûte pour ôter toute occasion de desespoir qu'il veut que tous les hommes soient sauvez, & viennent à la connoissance de la verité, Dieu ayant voulu sauver les grands par les prieres des petits ; ce que nous voions déja accompli.*

Il est donc constant que le mot de *volonté* dans ce passage de S. Paul a esté entendu d'une *volon-*

volonté absolue & efficace, & celuy de *tous les hommes* des seuls predestinez, CHAP. XXIII.

Par S. Augustin dans son Manuel ch. 103. Dans la lettre à Vital, &c.

Par S. Prosper dans son Poëme, & dans sa lettre à Ruffin.

Par l'Auteur des livres de la vocation des Gentils. liv. 1. ch. 9. & 12.

Par S. Fulgence de l'Inc. & de la Gr. ch. 31.

Par le Concile de 60. Euêques d'Afrique bannis pour la Foy, dans leur Epistre Synodique.

Par S. Gregoire Pape sur le 1. liv. des Rois liv. 5.

Par Remy Archevêque de Lyon au nom de toute son Eglise au 9. siecle.

Par Loup Servat dans son Ecrit des 3. questions.

Par S. Pierre de Damien dans sa lettre 13. aux Chappellains du Duc de Godeffroy.

Par Pierre Lombard Evêque de Paris dans le 1. livre des sentences dist. 46.

Par S. Thomas dans la 1. p. qu. 19. art. 6. & par ses disciples qui approuvent tous cette interpretation.

Et de nostre temps par les deux celebres Facultez de Louvain & de Douay dans leurs censures contre Lessius faites dans le siecle passé, & confirmées dans celuy-cy.

Mais l'Auteur du Systême témoigne ne pas

CHAP. XXIII. approuver cette explication des paroles de S. Paul, quoy qu'autorisée par tant de Peres & de Sçavans Theologiens. Il leur oppose son autorité, & il desire qu'on l'en croie. Car il n'écrit sans doute que pour faire entrer dans ses sentimens ceux qui liront son livre. „ Pour moy, dit-il, j'ay toûjours cru que Dieu veut
1. Disc. n. 41.
„ veritablement que tous les hommes generale-
„ ment soient sauvez. La Raison & l'Ecriture
„ m'ont toûjours empeché d'en douter. Et
„ quoyque des Auteurs, que j'honore avec un
„ profond respect, aient publiez dans les siecles
„ passez diverses explications de cette verité, j'ay
„ toûjours eu peine à recevoir celles, qui me
„ semblent mettre sans aucune necessité des bor-
„ nes à l'étenduë de la bonté & de la misericorde
„ de Dieu.

Cela est bientost dit : la raison & l'Ecriture m'ont toûjours empeché de douter de cecy & de cela. Mais pour faire que le monde fust de nostre avis, il auroit esté bon de ne pas dire seulement, mais de prouver qu'on a pour soy la raison & l'Ecriture. C'est aussi une chose fort plausible de dire, qu'on ne veut point mettre sans necessité des bornes à l'étenduë de la bonté & de la misericorde de Dieu. Mais il pourra bien arriver que l'on verra dans la suite, qu'il n'y en a point qui en mettent d'avantage sans necessité, que ceux qui témoignent tant de n'en vouloir point mettre.

Quoi-

Quoiqu'il en soit il paroist par là qu'il n'explique pas le mot de *volonté* dans ce passage de l'Apostre, de la premiere sorte de volonté que l'on conçoit estre en Dieu, qui est la *volonté absolue*, laquelle est necessairement efficace. Car il pretend que la volonté dont parle S. Paul, s'étend generalement à tous les hommes, & il est certain que tous les hommes ne seront pas sauvez.

Voions donc si ce sera selon luy la 2. sorte de volonté qui est la conditionnelle, c'est à dire celle qui est suspendue par une condition qui dépend des hommes & non pas de Dieu. C'est ce que vouloient les Pelagiens & les Semipelagiens. Mais l'Auteur declare en plusieurs endroits qu'il rejette cette pensée comme insoutenable. Car aprés avoir dit dans son 3. Eclaircissement n. 21. *Que Dieu veut que tous les hommes entrent dans le bastiment spirituel qu'il a resolu d'élever pour sa gloire*, c'est à dire qu'ils soient tous sauvez; il se demande à luy-mesme d'où vient donc que cela n'est pas, & loin de répondre comme faisoient les ennemis de la grace, que c'est que tous les hommes ne le veulent pas, & qu'ils empechent par leur mauvaise volonté, l'execution de la volonté de Dieu, il rejette cette erreur par une verité toute contraire, & qui est le plus grand fondement de toute la Theologie de S. Augustin touchant la grace. *Or*

Chap. XXIII. *tous les hommes*, dit-il, *ne sont pas sauvez: & cependant nulle creature, ny l'homme même ne peut empecher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification. Car Dieu est le maistre absolu des cœurs.* D'où il conclut que *ce n'est pas dans les hommes, mais en Dieu même qu'il faut chercher ce qui l'empeche d'executer ses volontez, ou plûtost de former certains desseins ou certains decrets.* Et dans le même Eclaircissement n. 25. *Il est évident par les veritez que je viens d'établir, qu'il n'y a point d'autre voie, que celle que je donne, pour accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes; avec celle-cy : Tous les hommes ne sont pas sauvez. Car Dieu veut sauver tous les hommes & même l'impie. Dieu le jure par la bouche du Prophete Ezechiel. Dieu est le maistre des cœurs. Il peut donner à l'impie une grace telle qu'elle le convertira surement, puisque Dieu sçait quel degré de grace, & quand il la faut donner afin qu'elle opere la conversion du pecheur. Qui peut donc l'empécher de faire ce qu'il veut? Quelle creature peut luy resister? N'est-il pas évident que c'est sa sagesse qui l'oblige de ne point agir par des volontez particulieres?*

Il faut donc reconnoître, que la *volonté* dont il est parlé dans le passage de S. Paul où il est dit

que

que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*, ne peut estre, selon l'Auteur du Systême, la seconde sorte de volonté, c'est à dire, une volonté conditionnelle suspendue par une condition qui dépende des hommes. Car nous venons de voir qu'il declare expressement le contraire. CHAP. XXIII.

Que luy reste-t'il donc qu'une *volonté* de la nature de celle que S. Thomas appelle antecedente, & qui soit, selon l'Auteur, au regard du salut de tous les hommes, ce qu'est au regard des plantes la *volonté* qu'il dit que Dieu a eue qu'elles fussent toutes fecondes. *Car pourquoy*, dit-il, *Dieu auroit-il donné à des grains de bled qu'il voudroit estre steriles toutes les parties propres à les rendre feconds ? Ne marque-t'il pas assez par là qu'il* VEUT EN UN SENS TRES-VERITABLE QUE TOUTES CES SEMENCES PRODUISENT LEURS SEMBLABLES? 1. Disc. n. 23.

On voit donc que ce doit estre en un sens pareil à celuy-là qu'il dit estre TRES-VERITABLE, *que Dieu veut* VERITABLEMENT *que tous les hommes generalement soient sauvez*, par la même raison qui a fait dire à S. Thomas, *que Dieu par une volonté antecedente veut que l'homme soit sauvé à cause de la nature humaine qu'il a faite pour le salut.* De Verit. qu. 23. art. 2. ad. 2.

Mais comme ce que l'Auteur dit, *que Dieu veut en un sens tres-veritable, que toutes les semences produisent leurs semblables*, n'empéche

CHAP. XXIII. che pas, que par une *volonté consequente* Dieu n'ait voulu le contraire, puisqu'il a créé les plantes pour servir de nourriture aux animaux, ce qui estoit vouloir positivement que la plus grande partie de ces plantes ne fussent point fecondes : il faut qu'il en soit de même de la volonté qu'il dit que Dieu a *veritablement* pour le salut de tous les hommes, puisque pretendant comme il fait, qu'il y a quelque chose non dans les hommes, mais en Dieu même qui l'empéche d'executer cette volonté ; il s'ensuit de-là que cette volonté aussi-bien que l'antecedente de S. Thomas, n'est qu'une velleité qui se reduit à ces termes : *Je voudrois bien sauver tous les hommes si ma sagesse ne s'y opposoit en m'empéchant d'agir par des volontez particulieres, comme il faudroit que je fisse pour les sauver tous.* Trouvera-t'on aprés cela que cette proposition, *Dieu veut veritablement que tous les hommes generalement soient sauvez*, estant ainsi expliquée & demélée de toute équivoque, ait les deux avantages qu'on a pretendu en tirer : L'un qu'elle rend Dieu plus aimable (je feray voir plus bas que c'est tout le contraire) L'autre qu'elle concilie bien mieux la contrarieté apparente de ces deux Propositions, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez* : *La plus part des hommes ne seront point sauvez* ; que tout ce qu'on a pensé sur cela jusques icy dans l'Eglise Catho-

lique.

lique. Et c'est ce que nous allons examiner dans les difficultez suivantes.

Mais on trouvera bon que je fasse résouvenir l'Auteur d'une parole de sa Meditation VIII. qui le doit convaincre que les saints Peres qui ont combattu les Pelagiens & les Semipelagiens, n'ont pas eu le même sentiment que luy, touchant la volonté de Dieu de sauver tous les hommes.

Aprés avoir conclu de ce que la grace est si inégalement distribuée, & *de ce qu'elle n'est pas toûjours proportionnée au besoin actuel de ceux qui la reçoivent*, que cela doit venir *de ce que Dieu ne la donne pas par des volontez particulieres*, il ajoûte: *Car s'il estoit aussi digne d'une sagesse qui n'a point de bornes, d'agir par des voyes composées, que d'agir par des voyes simples* (c'est à dire, d'agir par des volontez particulieres) *la conduite de Dieu seroit une preuve demonstrative, que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.*

Or tous ces saints Defenseurs de la grace de Jesus-Christ ont crû certainement, que Dieu agit dans la distribution de la grace par des volontez particulieres, & que ce qui nous paroist de plus estonnant dans cette distribution si inégale, doit estre rapporté à ses jugemens incomprehensibles.

Ce leur a donc esté une preuve demonstrative, que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes en la maniere que le croit l'Auteur.

CHAPITRE XXIV.

Que les maximes du nouveau Systême s'entre-détruisent les unes les autres, comme on le fait voir par la 2. & la 3. Difficulté.

LA plus grande marque de la fausseté d'un Systême de doctrine, est quand les maximes qui le composent s'entretiennent si mal qu'elles se détruisent les unes les autres. C'est ce qui est aisé de faire voir à l'égard de ces deux maximes du nouveau Systême: l'une, *Dieu veut veritablement que tous les hommes generalement soient sauvez;* l'autre, *La sagesse de Dieu ne luy permet pas d'agir d'une maniere par laquelle tous les hommes generalement seroient sauvez, mais elle l'oblige d'agir d'une autre maniere ensuite de laquelle il arrivera infailliblement que la plus grande partie des hommes ne seront point sauvez.* Car je montreray qu'en supposant que cette seconde maxime soit vraie, la premiere doit estre certainement fausse (C'est ce que je traiterai dans la 2. *Difficulté*) Et qu'en supposant au contraire que la premiere fust vraie, il faudroit necessairement que la seconde fust fausse: ce que je reserve pour la 3. *Difficulté.*

II. DIF-

II. DIFFICULTE'.

Que si ce que l'Auteur dit de la sagesse de Dieu estoit vray, ce qu'il dit que Dieu veut veritablement que tous les hommes generalement soient sauvez, seroit certainement faux.

POur prouver ce que j'ay entrepris, qui est que si ce que l'Auteur dit de la sagesse de Dieu est vray, il ne sçauroit estre vray qu'il veüille veritablement, que tous les hommes generalement soient sauvez, je n'ay besoin que des propositions qu'il a avancées, & qu'on ne peut douter qu'il ne trouve claires & évidentes. Les voicy. CHAP. XIV.

a *La sagesse de Dieu est la regle de toutes ses volontez*; & ce seroit admettre en Dieu des volontez *aveugles & bizarres*, que d'en admettre *qui ne fussent pas reglées par sa sagesse.* b *On ne doit pas supposer que Dieu soit comme les hommes dont les volontez previennent à tous momens leur raison. On se trompe si on s'imagine que Dieu forme d'abord un dessein, & qu'ensuite il consulte sa sagesse sur les moiens de l'executer.* c *Il la consulte toûjours & pour toutes choses. Ses volontez sont toûjours éclairées.* d *Tout ce que Dieu veut est juste, sage, & reglé, parce qu'il ne veut rien que selon ses lumieres, & qu'il ne peut mepriser sa sagesse & se dementir soy-même.* e *Dieu ne fait, & ne veut rien exe-*

a 3. Ecl. n. 26.
b 2. Dis cours n. 50.
c 3. Ecl. n. 22.
d Ibid. n. 24.
e Ibid.

cuter p. 301.

Chap. XXIV. Rép. au liv. des Idées chap. 4. n. 24.

cuter sans sagesse. Il ne fait & ne veut rien sans son fils. Dieu ne forme point aveuglément ses desseins, tous ses decrets sont sages: il ne se dement point soy-mesme: il aime invinciblement sa sagesse qu'il engendre de sa substance: il suit inviolablement les regles adorables que son Verbe luy prescrit.

Tout cela est de l'Auteur du Systême. Et on y peut remarquer deux choses en passant:

L'une qu'il y garde fort mal son caractere, & la profession qu'il avoit faite dés le commencement de son Traité de ne *point parler de Dieu comme le commun des hommes, & selon le langage populaire*, mais dans une aussi *grande justesse* & une aussi *rigoureuse exactitude* qu'en doivent parler *ceux qui se sont élevez en esprit au-dessus de toutes les creatures*, pour n'user que d'expressions conformes *à la vaste & immense idée de l'Estre infiniment parfait*. Car est-ce une expression d'une *rigoureuse exactitude*, de dire de Dieu *qu'il consulte sa sagesse*, & que c'est de là qu'il arrive que tout ce qu'il veut est sage; comme si le mot de *consulter* pouvoit convenir à l'Estre infiniment parfait, lors qu'on fait profession de n'en point parler selon le langage populaire? comme si Dieu avoit besoin de consulter sa sagesse, afin que ce qu'il veut soit sage? comme si sa volonté n'estoit pas sa sagesse? comme si tout ce qu'il veut n'estoit pas essentiellement sage, dés la qu'il le veut?

Mais

Mais l'autre remarque est bien plus importante. Car ce n'est pas seulement une expression peu exacte ; c'est une erreur manifeste contre la foy du mystere de la Trinité qu'il n'a pas eu soin d'eviter en d'autres lieux, en ce qu'il confond la sagesse essentielle par laquelle le Pere est sage & qu'il communique aux autres personnes, avec la sagesse notionnelle, ou la sagesse engendrée qui est le Verbe. Car quand il dit dans les premieres de ces propositions, que Dieu ne fait rien sans consulter sa sagesse, il doit avoir entendu la sagesse essentielle par laquelle le Pere est sage aussi bien que les autres personnes. Or tous les Theologiens conviennent aprés S. Augustin, que cette proposition *Pater est sapiens sapientiâ genitâ : Le Pere est sage par la sagesse qu'il a engendrée*, est une erreur manifeste, parce qu'il faudroit que le Pere tint du fils ce qu'il a de sagesse, & non pas le fils du Pere. Que veut-il donc dire quand il joint ensemble ces deux propositions, comme n'aiant que le mesme sens, *Dieu ne veut & ne fait rien sans sa sagesse*, c'est à dire sans consulter sa sagesse : Et, *Dieu* (par où il entend le Pere) *ne veut & ne fait rien sans son fils*, n'est-ce pas faire entendre que la sagesse que le Pere consulte qui ne peut-estre que la sagesse par laquelle il est sage, est la sagesse qui est son fils. Mais cela est encore bien plus clair dans le passage pris de la reponse au livre des Idées. Car vou-

CHAP. XXIV.

CHAP. XXIV. voulant expliquer comment Dieu ne forme point aveuglement ses desseins, & d'où vient qu'il ne peuvent estre que tres-sages, la raison qu'il en rend est : Que Dieu (par où il entend le Pere) *aime invinciblement la* SAGESSE QU'IL ENGENDRE DE SA SUBSTANCE (sapientiam genitam.) *Et qu'il suit inviolablement les regles adorables que son Verbe luy prescrit.* Il faut ne sçavoir gueres bien son Catechisme pour parler de la sorte. Car pour peu qu'on en soit bien instruit on ne peut ignorer, que ce n'est pas le Verbe qui prescrit au Pere les regles qu'il doit suivre, mais que (si c'estoit parler dignement de Dieu que de parler de la sorte) ce seroit bien plûtost le Pere qui les prescriroit au Verbe, puisque le Verbe n'a rien qu'il n'ait reçu du Pere par sa generation eternelle.

Quoy qu'il en soit il assure bien expressement en tous ces endroits que nous avons rapportez, *Que Dieu ne veut rien sans consulter sa sagesse, & qu'il la consulte toûjours & pour toutes choses.*

Or il dit d'autre part : que Dieu a trouvé en consultant sa sagesse, qu'il ne pouvoit agir autrement que par des voies simples, ce qui feroit cause qu'une grande partie des hommes seroient exclus du salut. Comment donc empéchera-t'il qu'on ne forme l'argument qui suit.

Si Dieu avoit une volonté veritable que tous

tous les hommes generalement fussent sauvez, il faudroit que cette volonté eust esté reglée par sa sagesse, puisque c'est elle qui regle toutes les volontez de Dieu, & que Dieu ne l'eust euë qu'aprés avoir consulté cette même sagesse puisqu'il la *consulte toûjours & pour toutes choses.* CHAP. XXIV.

Or il n'est pas possible que, selon l'Auteur du Systême, Dieu ait eu cette volonté aprés avoir consulté sa sagesse, puisque selon luy ce sont les conseils de sa sagesse qui l'ont obligé d'agir par des voies simples selon lesquelles il devoit infailliblement arriver que la plupart des hommes seroient exclus du salut.

Il n'est donc pas vray dans les hypotheses du Systême, que Dieu ait jamais voulu veritablement que tous les hommes generalement soient sauvez.

III. DIFFICULTE'.

Que supposant une vraie volonté en Dieu au regard du salut de tous les hommes, ce que l'Auteur dit de la sagesse de Dieu est necessairement faux.

IL s'agit maintenant de faire voir, qu'en supposant au contraire que Dieu a voulu veritablement que tous les hommes generalement fussent sauvez, tout ce que l'on dit ensuite que sa sagesse l'a empéché d'executer cette

CHAP. XXIV. te volonté, parce qu'elle ne luy a pas permis d'agir par des volontez particulieres, ne sçauroit estre vray.

Pour le montrer, il faut sçavoir sur quel fondement l'Auteur appuie la volonté qu'il met en Dieu au regard du salut & de la sanctification de tous les hommes. Voicy ce qu'il en dit en peu de mots, mais fort precis dans sa XII. Meditation. *Le dessein de Dieu dans son Eglise, est de faire un ouvrage digne de luy. Il veût que son Eglise soit ample : car il veut que tous les hommes soient sauvez. Il veut qu'elle soit belle : car la sanctification des Elus est ce qu'il souhaite le plus.*

Mais il remonte encore plus haut pour établir cette volonté de Dieu à l'égard du salut de tous les hommes dans le 3. éclaircissement n. 20. & 21.

Dieu fait tout pour sa gloire. Il aime davantage ce qui l'honore le plus. Or JESUS-CHRIST *l'honore plus que toutes les creatures ensemble, puis que* JESUS-CHRIST *est une victime, & un Souverain Prestre qui rend à Dieu un honneur infini. Donc le principal des desseins de Dieu, c'est* JESUS-CHRIST *& l'Eglise qui est son Corps, laquelle n'offre avec* JESUS-CHRIST *qu'une mesme victime, & ne luy rend qu'un mesme culte.... Donc le monde present est pour le monde futur, l'ordre naturel pour le surnaturel, cette suite de ge-*

ne-

nerations pour fournir des materiaux au Temple vivant que Jesus-Christ *éleve à la gloire de son Pere. Tout passe, tout se renverse, tout se dissipe: mais le principal dessein de Dieu, l'objet de sa complaisance durera éternellement.* Chap. xxiv.

Il ne pouvoit pas mieux marquer que le principal des desseins de Dieu est le Temple spirituel que Jesus-Christ éleve à la gloire de son Pere. Considerons ce qu'il ajoûte ensuite.

Le grand dessein de Dieu est donc d'élever en son honneur un Temple spirituel, dont Jesus-Christ *soit la pierre fondamentale, l'Architecte, le souverain Prestre, & la victime. Son dessein est que Temple soit le* plus ample *& le plus parfait qui se puisse, autant que la grandeur & la perfection se peuvent accorder l'une avec l'autre. Ainsi Dieu veut que tous les hommes soient sauvez: il a même juré par les Prophetes, qu'il ne vouloit point la mort mais la conversion des impies. Dieu souhaitte aussi que les hommes méritent des degrez de gloire fort éclatans: Sa volonté est nostre sanctification: Son temple en seroit plus parfait. Certainement, si Dieu aime les hommes, & la beauté de son ouvrage, on ne peut douter de ces veritez.*

Si ce sont là des veritez dont on ne sçauroit douter, on ne sçauroit douter aussi des consequences qui s'en tirent necessairement

&

& évidemment, en y ajoûtant ce principe qui est aussi de luy : *Qu'un estre intelligent proportionne toûjours les moiens avec la fin, l'action avec l'ouvrage, ou avec l'effet qu'il pretend faire.*

Le principal dessein de Dieu & qui seul l'a pu determiner, à ce que l'Auteur pretend, à agir au dehors, est le temple vivant que JESUS-CHRIST éleve à sa gloire ; & une partie de ce dessein est, que ce temple *soit le plus ample & le plus parfait qui se puisse :* d'où il s'ensuit que Dieu veut *que tous les hommes entrent dans ce bastiment spirituel. Car il en seroit plus ample.* Et que Dieu souhaite aussi que les hommes meritent des degrez de gloire fort éclatans : Car son temple en seroit plus parfait.

Or tout estre sage & intelligent proportionne toûjours LES MOIENS AVEC LA FIN, l'Action avec l'ouvrage ou avec le dessein qu'il a pris.

C'est donc ce que Dieu a dû faire s'il est vray qu'il ait eu le *dessein* que l'Auteur luy attribue *de faire entrer tous les hommes dans le temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire.* Il a dû proportionner les moiens à cette fin, & son action, c'est à dire, ses manieres d'agir à ce grand dessein. Et par consequent y ayant deux manieres d'agir qui ont pu y estre emploiées, dont l'une est d'agir par des *volontez particulieres ;* & l'autre par des des *volontez generales* qu'il ap-

appelle autrement *des voies plus simples*, Dieu doit avoir pris celle qu'il a jugée la plus propre pour faire entrer plus de personnes dans ce temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire.

Or il fait entendre en beaucoup d'endroits que tous les hommes y seroient entrez selon le dessein que Dieu en avoit, s'il s'estoit appliqué à leur salut par des *volontez particulieres : Car si Dieu*, dit-il, *agit par des volontez particulieres, comme il est sage & qu'il veut la conversion du pecheur certainement il n'est pas possible que toute grace ne soit efficace, ou qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu la donne : Jamais on ne luy resistera, on ne la rendra jamais inutile :* Et par consequent la donnant à tout le monde selon le dessein qu'il auroit de les sauver tous, tout le monde seroit sauvé. 3. Eclairc. n. 25.

Donc cela devroit estre ainsi selon ses hypotheses & son principe, c'est à dire, selon le dessein qu'il attribue à Dieu *de faire entrer tous les hommes dans le bâtiment spirituel qui s'éleve pour sa gloire* & selon ce qu'il reconnoît *qu'un Agent sage proportionne* TOUJOURS *les moyens avec la fin, & l'action avec l'ouvrage ou le dessein qu'il a pris.* Car Dieu n'auroit-t'il pas fait tout le contraire, si des deux manieres d'agir, *par des volontez particulieres* ou *par des voies simples* qui pouvoient avoir esté employées pour executer ce dessein, il avoit choisi cette derniere par laquelle il devoit

CHAP. XXIV. voit arriver que la plufpart des hommes n'entreroient point dans ce bâtiment fpirituel, en rejettant la premiere, par laquelle felon luy ils y feroient tous entrez.

Un exemple rendra cela plus fenfible. Un grand Roy prend deffein de bâtir un Palais fort magnifique, & d'une fort grande étendue, & il veut qu'il foit tout de marbre. Il en fait venir pour cela cent millions de blocs, & fon deffein eft qu'ils entrent tous dans la ftructure de fon Palais, & qu'ils foient tous fi bien polis, qu'il n'y en ait aucun qui n'y faffe un fort bel effet. Il choifit un tres-habile Architecte pour executer ce deffein. Et cét Architecte luy reprefente qu'il y a deux manieres de tailler ces pieces de marbre également faciles, quoyque l'une demande un peu plus d'application que l'autre : mais qu'en fe fervant de l'une, il eft comme infaillible que plufieurs de ces pieces de marbre fe cafferont, & qu'il n'y en aura pas la centiéme partie qui entrent dans ce bâtiment, & que celles qui y entreront ne feront pas fi bien polies : au lieu que fe fervant de l'autre maniere elles y entreront toutes, & feront tres-bien polies. Que diroit-on de ce Roy & de cét Architecte, fi fans changer de deffein ils choififfoient aprés cet avertiffement la premiere maniere de tailler ces marbres, & rejettoient la derniere. Diroit-on qu'ils font fort fages, s'il eft vray *que tout agent fage proportionne toû-*

jours

jours les moiens avec la fin, & l'action avec l'ouvrage ou avec le dessein qu'il a pris. L'application en est si facile qu'on ne doit pas s'amuser à la faire icy. Mais ce que j'ay à dire dans les deux Chapitres suivans éclaircira encore davantage cette matiere.

CHAPITRE XXV.

IV. DIFFICULTE'.

Refutation de la reponse que l'on peut faire selon le Systême, à l'argument proposé dans la difficulté precedente.

JE ne voy pas qu'on puisse faire autre chose pour satisfaire à cet argument que de repondre qu'on y suppose faux. Car on suppose, dira-t'on, qu'il ait esté libre à Dieu de choisir au regard du salut des hommes, entre ces deux manieres d'agir, *par des volontez particulieres*, ou, *par des voies simples* celle qu'il auroit voulu. Or c'est ce que nie l'Auteur du Systême. Il soûtient que c'est *necessairement*, & non librement, que Dieu s'est determiné à ne point agir *par des volontez particulieres*. Et ainsi on ne peut rien conclure sur cela, de ce que l'Auteur reconnoist qu'un agent sage proportionne toûjours les moiens à la fin. Car cela s'entend des moiens qui sont en sa puissance, & non de ceux qu'il ne

CHAP. XXV. ne luy est pas libre d'employer. Or on ne devroit pas dissimuler que l'Auteur a fait voir, que c'est *necessairement* & *non librement* que Dieu n'agit point par des volontez particulieres au regard du salut des hommes. Rien ne peut estre plus clair que la declaration qu'il en fait dans le 3. Eclaircissement n. 25. *Dieu*, dit-il, *aime tous les hommes : Il les* VEUT TOUS SAUVER, *il les* VEUT TOUS SANCTIFIER : *Il veut faire un bel ouvrage ; il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. Mais Dieu aime infiniment d'avantage sa sagesse. Car il l'aime* INVINCIBLEMENT : *il l'aime* D'UN AMOUR NATUREL ET NECESSAIRE. IL NE PEUT *donc se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de luy*. Or il a dit tant de fois que la maniere d'agir la plus digne de Dieu, est d'agir par des volontez generales, & non par des volontez particulieres. C'est donc *invinciblement* qu'il a voulu agir par des volontez generales, & non par des volontez particulieres. Et par consequent il n'a pu se dispenser d'agir de la sorte, quoy qu'il ait tres-bien connu qu'agissant en cette maniere la volonté veritable qu'il a toûjours euë, & qu'il a encore de sauver tous les hommes & de les sanctifier tous seroit sans effet, & qu'il y en auroit un tres-grand nombre qui ne seroient ny sauvez, ny sanctifiez. Mais enfin on peut toû-

toûjours dire selon le Systême, que Dieu n'a pu mieux faire pour le salut des hommes, puisque sa Sagesse qu'il aime invinciblement, qu'il ne peut pas ne point consulter, & dont il ne luy est pas libre de méprifer les conseils, ne luy a pas permis de s'y appliquer *par des volontez particulieres.* Chap. XXV.

J'avoue que c'est tout ce qu'on peut répondre. Mais je soûtiens en même temps qu'il vaudroit beaucoup mieux ne rien répondre du tout, que d'avoir recours, pour se tirer de cette difficulté, a une aussi grande erreur qu'est celle de dire, qu'il n'a pas esté libre à Dieu de s'appliquer par des volontez particulieres à la sanctification & au salut de ceux qu'on suppose qu'il veut sauver & sanctifier, & que sa Sagesse ne le luy auroit pas permis.

Car, sans m'arrester maintenant à representer que Dieu a pu faire ce que j'ay prouvé cy-dessus par S. Augustin & par S. Paul qu'il a fait certainement, sur quoy fonde-t'on cette *impuissance* qu'on n'apprehende point de mettre en Dieu? Sur une équivoque assez grossiere, & sur une *pure petition de principe.*

L'équivoque consiste, comme je l'ay déjà remarqué dans le 1. Livre, en ce que l'on confond la sagesse qui est en Dieu, avec la sagesse qui est répandue dans ses ouvrages ou dans ses manieres d'agir, & qu'on passe insensiblement de l'une à l'autre. Il est bien certain que Dieu

CHAP. XXV. aime infiniment davantage ſa ſageſſe priſe dans le premier ſens, qu'il n'aime le ſalut & la ſanctification des hommes. Car cela ne veut dire autre choſe, ſinon qu'il s'aime ſoy-même infiniment plus que ſes creatures. Mais c'eſt une étrange illuſion de faire entendre par cette propoſition équivoque, qu'il aime infiniment davantage *la ſageſſe* qui n'eſt pas Dieu même, mais qui ſe trouve en une certaine maniere d'agir, telle qu'eſt celle d'agir *par des voies ſimples & uniformes*, qu'il n'aime de voir l'accompliſſement de ce qu'il deſire le plus, afin que ſon grand ouvrage pour lequel ſeul il a fait le monde, ait *la grandeur & la beauté* qu'il luy ſouhaite, qui eſt *que tous les hommes ſoient ſauvez*, & *qu'ils ſoient tous ſanctifiez*.

Oſtons donc le mot de *ſageſſe*, qui jette dans l'erreur eſtant pris en divers ſens, & ſubſtituons-y ce qu'il doit ſignifier en cét endroit-là, Voilà ce que cela voudra dire. *Dieu aime les hommes : Il les veut tous ſauver, il les veut tous ſanctifier. Mais il aime infiniment davantage la maniere d'agir par des voies ſimples, & non par des volontez particulieres.* Je ne croy pas qu'il y ait perſonne qui euſt pu ſouffrir cela, ſi on l'avoit propoſé en ces termes. Mais on n'en eſt pas choqué de la même ſorte quand on ſe joue du mot de ſageſſe, en diſant; *mais Dieu aime infiniment davantage ſa ſageſſe :* (car qui pourroit trouver mauvais que Dieu

Dieu aimast davantage sa sagesse que quelque creature que ce soit) ou quand on se sert de mots generaux qui ne forment point dans l'esprit d'idées claires & distinctes : comme on fait dans les Meditations, où on exprime la même chose en ces termes : *Dieu aime la grandeur & la beauté de son ouvrage, mais il aime davantage les regles de sa sagesse. Il veut sauver tous les hommes ; mais il ne sauvera que ceux qu'il peut sauver agissant* COMME IL DOIT.

CHAP. XXV.

Medit. XII. *n.* 22.

Ne sont ce pas là de ces termes generaux, dont on avoit dit que ceux pour qui on écrivoit ne vouloient pas que l'on se servist, parce qu'ils *ne reveillent pas dans les esprits des idées distinctes & particulieres* ? Et ceux-cy n'ont-ils pas de plus ce defaut, que les Philosophes appellent *petition de principe*, qui consiste à supposer ce qui est en question. Car il est bien certain que Dieu ne sçauroit agir que *comme il doit agir*. Mais à qui l'Auteur persuadera-t'il que Dieu n'agiroit pas comme il doit, s'il s'appliquoit par des *volontez particulieres* au salut de ceux qu'*il veut sauver*, & à la sanctification de ceux qu'*il veut sanctifier*? Ce seroit à celuy qui avance un tel paradoxe à le prouver d'une autre maniere qu'en disant la même chose sous beaucoup d'expressions differentes. Je veux bien neanmoins ne me point prevaloir de cét avantage, & prendre sur moy

CHAP. XXV. l'obligation de faire voir combien cela est mal fondé. Je le prie donc de répondre à cét argument, qui me paroît clair & proportionné à l'intelligence de tout le monde.

JESUS-CHRIST nous assure dans l'Evangile que les hommes sont beaucoup plus considerables à Dieu que des passereaux. *Nonne vos magis pluris estis illis?*

Or Dieu n'a point dedaigné de s'appliquer par des volontez particulieres à la formation des passeraux, des mouches, des moindres insectes. Il n'a pas cru que cela fust contraire aux regles de sa sagesse, ny que cette maniere d'agir fust indigne de luy.

Il est donc absurde de s'imaginer, que Dieu n'agiroit pas comme il doit, & qu'il mépriseroit les conseils de sa sagesse, s'il s'appliquoit par *des volontez particulieres* au salut de ceux qu'il veut sauver, & à la sanctification de ceux qu'il veut sanctifier.

On voit par-là ce qu'on doit juger d'une proposition de l'Auteur qui paroît assurement bien étrange. C'est dans le Traité, Disc. 1. n. 42. où il dit d'abord : *Que Dieu a dû établir certaines loix dans l'ordre de la grace, comme il a fait dans celuy de la nature : Que ces loix à cause de leur simplicité ont necessairement des suites fâcheuses à nostre égard : Que Dieu pourroit remedier à ces suites facheuses par un nombre infini de volontez particulieres: mais*

mais que sa sagesse qu'il aime plus que son ouvrage ne le permet pas. C'est la même équivoque du mot de sagesse que je viens de remarquer, & ainsi je ne m'y arreste point. Mais ce qui merite plus d'estre consideré est ce qu'il ajoûte : *L'effet qui arriveroit de chacune de ses volontez ne vaudroit pas l'action qui le produiroit.* Il faut remarquer qu'il dit cela à l'occasion des suites facheuses, qu'il dit arriver dans l'ordre de la grace, de ce que Dieu n'y agit pas par des volontez particulieres. Et ces suites facheuses sont la damnation d'une grande partie des hommes. Il n'est donc pas icy question d'empécher qu'une pluie trop abondante ne renverse des bleds, ou qu'un animal n'ait six pieds au lieu de quatre; il s'agit du salut de ceux que l'on suppose que Dieu veut sauver, & de la sanctification de ceux que l'on suppose qu'il veut sanctifier. Et l'on ose dire que si Dieu agissoit en cela par des volontez particulieres, l'effet qui arriveroit de chacune de ces volontez, c'est à dire, le salut éternel d'une ame que Dieu veut sauver & qui a valu le Sang d'un Dieu, ne vaudroit pas l'action par laquelle Dieu la sauveroit, s'il avoit fallu qu'il s'appliquât à son salut par une volonté particuliere.

CHAP. XXV.

Quand on a parlé de la sorte s'est-on bien souvenu de cette grande maxime, que le principal dessein de Dieu, & sans lequel il n'auroit

CHAP. XXV. pas créé l'univers, a esté d'élever en son honneur un temple éternel ? Car aprés cela qui peut comprendre que le même Dieu qui n'a pas dedaigné de former par des volontez particulieres les plus vils insectes, jusques à ceux qu'on n'a sçu estre dans le monde que depuis fort peu de temps, sans en avoir esté empéché par cette raison frivole, *que l'effet qui arriveroit de-là, ne vaudroit pas l'action qui le produiroit*, auroit dû estre empéché par une semblable raison, mais qui auroit esté cent fois plus frivole à l'égard du salut des hommes, d'emploier des volontez particulieres pour sauver ceux qu'il vouloit sauver, & pour sanctifier ceux qu'il vouloit sanctifier, afin que le temple qu'il élevoit pour sa gloire eust *toute la grandeur & toute la beauté* qu'il avoit souhaité de luy donner. Est-ce donc que des ames si cheres à JESUS-CHRIST qu'il a donné tout son Sang pour elles, ne VALLOIENT pas que Dieu fist pour les placer dans ce temple spirituel, ce qu'il à bien voulu faire pour mettre dans le monde des hannetons, des chenilles, & des araignées ?

Y a-t'il personne à qui cela puisse entrer dans l'esprit ? Mais aussi comme il est difficile que des pensées peu raisonnables se soutiennent par tout, & que l'on soit toûjours assez sur ses gardes pour ne rien dire qui les demente, j'ay trouvé dans le Traité une proposition, qui estant

estant bien entendue, fait voir manifestement, qu'on ne peut s'imaginer, que la seule considération d'agir par les voies les plus simples ait pu empécher Dieu de ne pas faire tout ce qui auroit esté plus avantageux pour le salut de ceux qu'il auroit voulu sauver. CHAP. XXV.

Cette Proposition est dans le 2. Discours n. 49. *Lors qu'on dit que Dieu agit par les voies les plus simples, on suppose toûjours égalité dans le reste, & principalement dans la gloire qui doit revenir à Dieu de son ouvrage.* Il n'est donc pas vray absolument parlant que Dieu agisse toûjours par les voies les plus simples, mais cela n'est vray qu'en supposant *égalité* dans le reste, & principalement dans la gloire qui luy doit revenir de son ouvrage. Et par consequent lors qu'il y a de l'inégalité, & qu'il doit revenir plus de gloire à Dieu de ce qui ne peut estre fait que par des voies plus composées, que de ce qui peut estre fait par des voies plus simples, on ne peut dire alors raisonnablement, que Dieu doive agir par les voies les plus simples. Or il y a une tres grande *inégalité*, entre sauver tous les hommes, comme Dieu le vouloit, & n'en sauver qu'une petite partie en comparaison de ceux qui se perdent contre le dessein qu'il avoit de les sauver tous. Il y a une tres grande inégalité entre donner à ce temple spirituel, pour lequel Dieu a creé le monde,

CHAP. XXV. toute la grandeur & toute la beauté qu'il pouvoit avoir, si le dessein que Dieu avoit, que tous les hommes entrassent dans la construction de ce temple, & qu'ils en fussent tous de grands ornemens, eust esté accomply; & ne luy donner qu'une beaucoup moindre grandeur & une beaucoup moindre beauté. Et on ne peut douter, selon les pensées de l'Auteur, qu'il ne fust revenu à Dieu une plus grande gloire du premier que du dernier. Il n'estoit donc pas juste, que dans une si grande inégalité Dieu s'arrestast seulement à choisir les voies les plus simples, puis que l'on demeure d'accord que cela ne se doit faire que *quand on suppose l'égalité dans le reste.* Et il n'y a personne qui ne juge que la plus grande perfection de l'ouvrage le devoit emporter sur la plus grande simplicité des voies. Supposons donc que Dieu ait connu (ce sont les hypotheses de l'Auteur) qu'il pourroit sauver tous les hommes, & les rendre tous fort saints selon le dessein qu'il en avoit, s'il agissoit par des volontez particulieres: & que le contraire arriveroit, c'est à dire, qu'il y en auroit beaucoup moins de sauvez, & qu'ils auroient moins de sainteté, s'il agissoit seulement par des volontez generales, (ce qui est la mesme chose que d'agir par les voies les plus simples) y auroit-il eu un seul homme de bon sens qui ne trouvast incompara-

ble-

blement plus digne de la bonté & de la sagesse de Dieu, d'agir par des voies plus composées pour sauver infiniment plus de personnes que l'on suppose qu'il veut sauver, & de donner par là au plus divin de ses ouvrages une tres ample grandeur & une merveilleuse beauté; que d'agir par des voies plus simples, en sauvant beaucoup moins d'hommes, quoi qu'il les veüille sauver tous, & donnant aussi par là beaucoup moins de grandeur & moins de beauté à ce temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire? Quand sera-t'il vray que Dieu ne choisit les voies les plus simples, que quand on suppose l'égalité dans le reste, s'il n'est vray dans cette rencontre?

Chap. XXV.

Je relisois ce 2. livre avant que de le donner à imprimer, lors qu'on m'a envoyé la Réponse du P. Malebranche à la Dissertation touchant les miracles de l'ancienne Loy. Et j'ay trouvé dés le commencement de cette Réponse quelque chose de fort important touchant cette 4. difficulté, qui est de sçavoir, *Si Dieu n'a pû s'appliquer par des volontez particulieres au salut des hommes qu'il vouloit sauver, parce qu'il aime infiniment plus sa sagesse que le salut des hommes.* Il soutient l'affirmative dans tout son Traité, comme nous venons de voir. Mais il dit des choses dans cette Réponse qui doivent faire conclure la

CHAP. XXV. negative à tout homme raisonnable : & voicy comment.

Il se plaint par tout dans cette Réponse, qu'on a trop étendu dans la Dissertation la maxime capitale de son Systême, *que la cause universelle ne doit point agir par des volontez particulieres*, & qu'on n'a pas eu assez d'égard à l'exception qu'il y met, *si ce n'est que l'ordre le demande.* Or voicy comme il explique cette limitation en la p. 17. *Dieu n'agit point par des volontez particulieres, que l'ordre ne le demande ou ne le permette : c'est à dire, qu'il n'y ait pour cela quelque raison que Dieu doive preferer à celle-cy, que sa conduite porte le caractere de son immutabilité, qui demande que sa maniere d'agir soit toûjours la mesme; en un mot, qu'il ne soit plus sage que Dieu agisse par des volontez particulieres, qu'en consequence des loix generales.*

On ne peut donc pas dire que la sagesse de Dieu l'ait empêché d'agir par des volontez particulieres, lors qu'il y a eu quelque raison qu'il ait dû preferer à cette consideration metaphysique, *que sa conduite doit porter le caractere de son immutabilité.*

3. Eclairc. n. 21. Or supposé, *que le grand dessein de Dieu est d'élever en son honneur un temple dont* JESUS-CHRIST *soit la pierre fondamentale:* supposé encore que *son dessein est que ce temple soit le plus ample qui se puisse :* & que c'est ce qui

qui fait qu'il *veut que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel; car il en seroit plus ample:* (ce sont des hypotheses de l'Auteur) quand est-ce qu'il y aura une raison que Dieu puisse & doive preferer à celle-cy, *que sa conduite porte le caractere de son immutabilité*, si ce n'en est pas une, d'executer pleinement & parfaitement le plus grand de ses desseins & pour lequel seul il a creé l'univers, qui est d'élever à sa gloire un temple qui soit le plus grand qui se puisse; ce qui ne sera pas, si tous les hommes n'y entrent, comme c'est aussi sa volonté. C'est donc un cas, où il n'y en eust jamais, auquel, selon l'Auteur mesme dans cette nouvelle Réponse, Dieu a du agir par des volontez particulieres, puis qu'il reconnoist que cela estoit necessaire pour executer la volonté qu'il avoit de sauver tous les hommes. Et par consequent il faut, ou qu'il ait parlé contre ses veritables sentimens dans cette nouvelle Réponse, ou qu'il reconnoisse qu'il n'a pû dire avec verité, que la sagesse de Dieu l'a empêché de s'appliquer par des volontez particulieres au salut de ceux qu'il veut sauver: puis que sa sagesse ne l'empêche point d'agir de cette sorte quand l'ordre le demande ou le permet, & que l'ordre le demande ou le permet, quand il y a une aussi grande raison qu'est le salut des hommes, que l'on suppose qu'il veut tous sauver, que

CHAP. XXV.

CHAP. XXV. Dieu doive preferer à cette consideration metaphysique, Que sa conduite doit porter le caracterede son immutabilité en n'agissant que par des volontez generales.

L'autre maniere dont il explique quand *l'ordre demande ou permet* que Dieu agisse par des volontez particulieres, prouve aussi clairement la mesme chose. C'est, dit-il, *lors qu'il est plus sage, que Dieu agisse par des volontez particulieres, qu'en consequence des loix generales.* Car qui peut douter que de deux manieres d'agir, il ne soit plus sage de choisir celle qui donne moien à celuy qui agit d'executer pleinement & parfaitement le dessein qu'il a. L'Auteur en doit convenir, puis qu'il dit tant de fois que c'est *le propre d'un agent sage de proportionner les moiens à la fin.*

Or il pretend d'une part, que le dessein de Dieu est, que tous les hommes entrent dans le temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire, parce qu'il en seroit plus ample. Et il reconnoist de l'autre, que Dieu agissant par des volontez particulieres tous les hommes y entreront, au lieu qu'agissant seulement en consequence des loix generales, il n'y en entrera pas la centiéme partie. Il faut donc, cela supposé, qu'il soit plus sage que Dieu agisse par des volontez particulieres, qu'en consequence des loix generales. Donc *l'ordre demande ou permet* que Dieu agisse plûtost, pour sau-

ver

ver ceux qu'il veut sauver, par des volontez particulieres, qu'en consequence des loix generales. Or la sagesse de Dieu n'a garde de luy défendre ce que *l'ordre demande ou permet*, puis que selon l'Auteur *l'ordre est à Dieu la plus inviolable de toutes les loix.* Rien n'est donc plus mal fondé que ce qu'il dit, *que Dieu voulant sauver tous les hommes, ce qui fait que tous ne sont pas sauvez, c'est que sa sagesse l'a rendu impuissant en ne luy permettant pas d'agir par des volontez particulieres.*

Voilà ce que j'avois à dire contre la premiere partie de la Réponse à l'argument proposé dans la 3. difficulté, qui est, *que Dieu aime infiniment plus sa sagesse que le salut des hommes* qu'il veut sauver. Je reserve à examiner dans la difficulté suivante le reste de cette Réponse : *Car il aime invinciblement sa sagesse. Il l'aime d'un amour naturel & necessaire. Il ne peut donc se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de luy.*



CHA-

CHAPITRE XXVI.

V. DIFFICULTE'.

Qu'on ne peut dire sans une tres grande erreur, Que Dieu a voulu invinciblement & necessairement ne point agir par des volontez particulieres pour le salut des hommes qu'il vouloit sauver.

L'Auteur du Systême avoit à allier ensemble ces trois Propositions, sur lesquelles il l'a principalement étably.

1. *Dieu veut veritablement que tous les hommes generalement soient sauvez. La raison & l'Ecriture m'ont toûjours empêché d'en douter. Dieu aime les hommes. Il les veut tous sauver, il les veut tous sanctifier. Il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. La plus ample, en y faisant entrer tous les hommes. La plus parfaite, en faisant qu'ils ayent tous de fort éclatans degrez de gloire.*

2. *Cela seroit ainsi, si Dieu agissoit par des volontez particulieres, pour le salut & la sanctification de ceux qu'il veut sauver & sanctifier.*

3. *Mais cela ne sera pas, parce que Dieu n'a pas dû agir par des volontez particulieres.*

Il a bien vû, que ceux qui seroient persuadez des deux premieres propositions, ou au

au moins qui les ſuppoſeroient pour vraies, auroient bien de la peine à demeurer d'accord de la 3. & qu'il ne ſuffiroit pas pour la leur rendre probable, de leur alleguer une ſimple convenance, mais qu'ils auroient beſoin qu'on leur fiſt voir que c'eſt une *vraie neceſſité*, qui a empeché Dieu d'agir d'une maniere qui auroit eſté ſi avantageuſe pour l'accompliſſement de ſes deſſeins, c'eſt à dire qu'il faudroit leur montrer que c'eſt *invinciblement* & *neceſſairement* qu'il n'a pas voulu agir par des *volontez particulieres*, quoyque ce fuſt par là ſeulement, à ce que l'Auteur croit, qu'il pouvoit executer la volonté qu'il a de ſauver & de ſanctifier tous les hommes.

C'eſt ce qui a eſté cauſe qu'aprés avoir dit: *Que Dieu aime infiniment plus ſa ſageſſe que le ſalut de tous les hommes*, il ajoûte: *Car il l'aime invinciblement. Il l'aime d'un amour naturel & neceſſaire. Il ne peut donc ſe diſpenſer d'agir de la maniere la plus ſage & la plus digne de luy*: c'eſt à dire qu'il ne peut ſe diſpenſer d'agir autrement que par des volontez generales, & non par des volontez particulieres. Mais on n'a pas voulu s'exprimer en des termes ſi clairs & ſi précis pour ne pas tant choquer les perſonnes judicieuſes. Car on n'a pas de peine à entendre dire, que Dieu *ne ſçauroit ſe diſpenſer d'agir de la maniere la plus*

ſage

CHAP. XXVI. *sage & la plus digne de luy.* Il semble que cela ne veuille dire autre chose, sinon qu'il agit toûjours d'une maniere tres sage & tres digne de luy, ce qui est indubitable. Mais pourquoy cacher sa pensée sous ces termes generaux, qui ne forment aucune idée distincte dans l'esprit, & ne pas exprimer ce que l'on entend par là, qui est qu'il n'a pas esté libre à Dieu de s'appliquer par des volontez particulieres au salut de ceux qu'il vouloit sauver: & que pouvant faire son Eglise beaucoup plus *ample* & plus *parfaite* s'il eust agi de cette maniere, (qui est celle dont tous les Peres & tous les Theologiens ont cru qu'il avoit agi & qu'il agit sans cesse dans la predestination & la sanctification des élus) il avoit esté necessairement obligé de la faire beaucoup moins *parfaite* & moins *ample*, parce que sa sagesse ne luy avoit pas permis d'agir autrement que par des volontez generales.

Je croy que ce qu'on a dit cy-dessus a déja persuadé tous ceux qui liront cecy de la fausseté de cette pretension. J'aime donc mieux m'attacher d'abord à faire voir la fausseté du raisonnement qu'on employe pour l'établir. Et j'ay cru que pour en convaincre plus facilement les moins éclairez, je n'avois qu'à en faire de semblables par où l'on conclut ou des choses évidemment fausses, ou tout le contraire de ce que pretend l'Auteur

du

du Syſtême. Je me contenteray d'en faire deux de cette nature. **Chap. XXVI.**

On prouvera par le 1. que Dieu n'a pas creé l'univers par des volontez particulieres, comme l'aſſure Moyſe, mais qu'il a eſté creé, comme l'Auteur s'eſt imaginé qu'il le pouvoit eſtre à l'exception des corps organiſez, par les ſeules loix generales de la communication des mouvemens.

1. Argument. Dieu aime infiniment plus ſa ſageſſe que tous ſes ouvrages. Car il l'aime d'un amour naturel & neceſſaire. Il n'a donc pû ſe diſpenſer d'agir dans la creation de l'univers de la maniere la plus ſage & la plus digne de luy.

Or la maniere la plus ſage & la plus digne de Dieu, eſt d'agir par des voies ſimples & par des volontez generales, & non par des volontez particulieres.

Il ne luy a donc pas eſté libre de créer le monde par des volontez particulieres, mais il a fallu neceſſairement qu'il l'ait creé par des volontez generales & par des voies ſimples.

Or cette concluſion eſt fauſſe & heretique. Car il eſt de foy, que l'univers a eſté creé par des volontez particulieres. Il faut donc neceſſairement de deux choſes l'une, ou qu'il ſoit faux que la maniere la plus digne de Dieu ſoit d'agir par des voies ſimples, c'eſt à dire par des volontez generales, & non par des vo-

CHAP. XXVI. volontez particulieres ; ou qu'il soit faux, que Dieu soit obligé de choisir entre plusieurs voies toutes dignes de luy, celle que nous nous imaginerons en estre la plus digne.

J'attens la réponse à cet argument. Mais en voicy un autre qui prouvera tout le contraire de ce que l'Auteur pretend.

2. ARGUMENT. Dieu aime tous les hommes, il les veut tous sauver, il les veut tous sanctifier. Il aime aussi à agir par les voies les plus simples ; mais il aime infiniment davantage sa sagesse & sa bonté. Car il les aime invinciblement, il les aime d'un amour naturel & necessaire. Il n'a donc pû se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus conforme à sa bonté. Or la maniere d'agir la plus sage & la plus conforme à sa bonté a dû estre necessairement celle par laquelle il pouvoit executer le dessein que sa bonté luy avoit fait prendre de sauver & de sanctifier tous les hommes. (car un Estre sage proportionne toûjours les moiens à la fin, & l'action au dessein qu'il a pris) Et par consequent, si Dieu a connu (comme le suppose l'Auteur du Systême) qu'agissant par des volontez particulieres, tous les hommes seroient sauvez & qu'ils deviendroient tous de grands Saints, & qu'agissant au contraire par des volontez generales il ne pourroit executer le dessein que sa bonté luy a fait prendre de les sauver

tous

tous & de les sanctifier tous ; je soutiens qu'il en faut necessairement conclure, que Dieu n'a pû se dispenser d'agir à l'égard du salut des hommes par des volontez particulieres : ce qui est la contradictoire de ce que l'Auteur du Systême a voulu prouver par ce même raisonnement.

On en pourroit demeurer là, puis qu'il n'y a point de plus grandes preuves qu'un argument ne vaut rien, que quand on peut tirer des mêmes antecedens des conclusions toutes contraires. Mais quoi que cela suffise pour estre asseuré qu'un argument est vitieux, on est encore plus satisfait quand on peut marquer en particulier ce qui fait qu'il est vitieux. Et c'est ce que je croy important de marquer icy.

1. C'est un jeu de paroles qui ne signifie rien, d'opposer l'amour que Dieu a pour le salut des hommes à l'amour qu'il a pour sa sagesse, afin d'en conclure, qu'aimant plus sa sagesse que le salut des hommes, il ne sçauroit faire pour sauver les hommes, quelque volonté qu'il ait de les sauver, ce qui seroit indigne de sa sagesse. La consideration qu'il a pour sa sagesse ne fait rien à cela. Car faisant abstraction si Dieu aime sa sagesse d'un amour libre ou necessaire, il nous suffit de concevoir que Dieu est infiniment sage, pour concevoir en même temps que tout ce qu'il

fait

CHAP. XXVI. fait est tres-sage, & que par consequent il ne sçauroit rien faire qui soit indigne de sa sagesse.

2. On ne doit pas supposer deux choses ensemble, quand on a dû prevoir qu'elles n'estoient pas compatibles. Et c'est ce que fait l'Auteur du Systême dans cet argument. Il suppose; *Que Dieu veut veritablement sauver generalement tous les hommes.* C'est sa 1. supposition. La 2. est, *Que Dieu veut invinciblement suivre les conseils de sa sagesse, qu'il sçait bien qui l'obligeront de ne point agir d'une maniere qui puisse luy donner moyen de sauver tous les hommes.* Qui ne voit que cette seconde supposition détruit la premiere comme on l'a montré dans la 2. *Difficulté.* C'est comme qui supposeroit qu'un Prince fort sage a une vraie volonté de faire une Eglise aussi grande & aussi magnifique que celle de S. Pierre de Rome, en même temps qu'on supposeroit qu'il la fait entreprendre par un architecte à qui il ne veut donner qu'un million pour l'achever, sçachant fort bien, que pour ce million, il ne la pourroit faire que dix fois moins grande & moins magnifique.

3. Ce sont deux propositions fort differentes. *Dieu ne peut rien faire de contraire à sa sagesse*, ou qui soit indigne de sa sagesse; Et, *Dieu ne se peut dispenser d'agir de la maniere la plus digne de sa sagesse.* La premiere est

est indubitable, & on ne se pourroit tromper que dans l'application, en jugeant indigne de sa sagesse, ou de sa justice, ou de sa bonté, ou de quelque autre de ses attributs ce qui n'en seroit pas indigne. Mais cela est quelquefois si clair que l'on n'en sçauroit douter ; comme quand S. Augustin a prouvé contre les Pelagiens que l'homme n'a pû estre creé de Dieu dans l'estat de misere, dans l'inclination à faire le mal, & dans l'impuissance à faire le bien où il se trouve depuis le peché, parce que cela auroit esté manifestement contraire à sa sagesse & à sa justice : à sa sagesse, parce qu'ayant esté creé pour jouir de Dieu, & pour l'aimer il auroit esté incapable de l'un & de l'autre; à sa justice, parce qu'il auroit esté miserable, sans qu'aucun peché l'eust rendu digne de cette misere. Or rien ne paroist plus certain que cette belle parole de ce saint Docteur : *Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest.*

CHAP. XXIV.

Op. ult. in Jul. l. 1. c. 39.

Voilà pour ce qui est de la 1. proposition, *Que Dieu ne peut agir d'une maniere indigne de sa sagesse.* Mais il n'en est pas de même de la seconde, *Dieu ne se peut dispenser d'agir de la maniere la plus digne de sa sagesse.* Car elle souffre en soy de plus grandes difficultez, & il est bien plus facile d'en abuser. Pour rendre la chose plus claire, considerons cette proposition dans le cas auquel l'Auteur l'a appliquée. Il pretend.

tend que de ces deux manieres d'agir, *par des volontez generales*, ou par *des volontez particulieres*, Dieu ne peut ſe diſpenſer de choiſir la premiere, tant dans l'ordre de la grace que dans l'ordre de la nature, parce qu'elle eſt plus digne de ſa ſageſſe. Or en parlant ainſi il ne nie pas que la maniere d'agir par des volontez particulieres, ne ſoit digne auſſi de la ſageſſe de Dieu, mais ſeulement que l'autre en eſt plus digne. Et il n'en pouvoit pas dire plus au deſavantage de cette maniere d'agir par des volontez particulieres. Car il eſt impoſſible que Dieu agiſſe d'une maniere indigne de ſa ſageſſe. Or il demeure d'accord que Dieu a agi par des volontez particulieres dans la creation de l'univers, dans la formation des corps vivans, & qu'il y agit encore toutes les fois qu'il fait des miracles. Ce ſeroit donc un blaſpheme de dire que cette maniere d'agir fuſt indigne de la ſageſſe de Dieu.

Or quand on ſuppoſeroit que l'autre en ſeroit plus digne conſiderée en elle même (ce que je n'avoue point) ce ſeroit une étrange temerité, de vouloir que *n'aimant invinciblement & neceſſairement que ſa propre ſubſtance*, & eſtant parfaitement libre pour tout le reſte, il ne le ſoit pas pour choiſir entre deux manieres d'agir qui ſont toutes deux dignes de luy, celle qu'il voudra. Cependant c'eſt ce que l'on oſe dire. On ne craint point de don-

donner des bornes à la liberté de Dieu & de l'asservir aux imaginations d'une nouvelle metaphysique que l'Ecriture & la Tradition ne connoissent point. On ne craint point d'assurer : *Que Dieu forme librement son dessein ; mais que le dessein estant formé il choisit* NECESSAIREMENT LES VOIES GENERALES, *qui sont plus dignes de sa sagesse.* Et ainsi Dieu n'aura point de liberté dans le choix des voies necessaires pour l'execution de ses desseins : mais il faudra necessairement qu'il prenne les generales, comme les plus dignes : c'est à dire, qu'il ne luy sera pas libre d'agir par des volontez particulieres pour la sanctification des hommes. Car c'est toûjours cela que l'on a en vue. Mais sur quoy peut estre fondée une doctrine si injurieuse à la liberté de Dieu ? Et n'a t'on pas dequoy en faire voir la fausseté par une preuve convainquante ?

Chap. XXVI.

2. Disc. n. 50.

Car Dieu ayant pris le dessein de créer le monde il a vû qu'il le pouvoit créer par deux sortes de voies, les unes plus dignes de sa sagesse, & les autres moins dignes. Les plus dignes estoient de le créer par les loix generales de la communication des mouvemens; & les moins dignes, de le créer par des volontez particulieres. Je dis tout cela selon les sentimens de l'Auteur.

Or Dieu a choisi les moins dignes de sa sagesse : car c'est un article de foy qu'il l'a créé par des volontez particulieres. Il

Chap. XXVI. Il est donc tres faux, & on ne le peut dire sans blasphême, que Dieu ayant pris un dessein il ne soit point libre dans le choix des voies pour l'executer, & qu'il choisisse NECESSAIREMENT LES GENERALES QUI SONT LES PLUS DIGNES DE SA SAGESSE..

4. Quand on pourroit donner quelque sens à cette proposition qui la rendroit supportable dans la theorie, on n'en pourroit faire aucune application. Car pour en faire quelqu'une, il faudroit pouvoir juger, & juger certainement, que cecy & cela est plus ou moins digne de la Sagesse de Dieu. Je dis juger certainement : car autrement la conclusion qu'on en tireroit ne seroit que probable, & l'Auteur du Systême ne veut point de probabilitez : il veut qu'on ne se *rende qu'à l'évidence*. Or que peuvent faire de plus temeraire & de plus presomptueux, des hommes aveugles, pleins de tenebres, & si peu capables de découvrir d'eux mémes ce qui est caché en Dieu, que d'entreprendre de juger certainement par la seule idée de l'Estre parfait, sans l'aide d'aucune revelation divine, ce qui est plus digne ou moins digne de sa Sagesse? Où en serions-nous, si Dieu avoit remis ce jugement à la raison humaine aussi foible qu'elle est devenue depuis le peché, pour penetrer les secrets de Dieu? Chaque Metaphysicien se méleroit de reformer la conduite de Dieu sur ses meditations. Dés qu'une

qu'une certaine conduite luy paroîtroit plus digne de sa Sagesse infinie, il assureroit hardiment qu'il est necessaire que ce soit celle là qu'il ait suivie Et il ne s'embarasseroit pas des passages de l'Ecriture qu'on luy pourroit opposer. Il croiroit en estre quitte pour dire, qu'elle est pleine *d'anthropologies*, & que ce qu'on luy objecte en est une. **Chap. XXVI.**

5. Ainsi les Chinois se pourroient croire bien fondez, de ne vouloir pour leur Sauveur qu'un Jesus-Christ glorieux, & de n'en vouloir point de crucifié. Car il est si vray que le premier paroît plus digne de la Sagesse de Dieu à ceux qui n'en jugent que par la raison humaine, que c'est pour cela que S. Paul appelle le mystere de la croix, que l'on préchoit aux Gentils, *la folie de la predication*, parce qu'il n'y avoit rien en cela qui ne parut insensé à ceux qui ne sont pas éclairez par l'esprit de Dieu. Ce que dit M. l'Evêque de Meaux sur ce passage de l'Apostre est si beau & si solide, & revient si bien à nostre sujet, que je ne puis m'empécher de le mettre icy. Il rapporte d'abord cet endroit de S. Paul dans toute sa suite. *Le Seigneur*, dit-il, *m'a envoyé prêcher l'Evangile, non par la sagesse & par le raisonnement humain, de peur de rendre inutile la Croix de* Jesus-Christ. *Car la predication du mystere de la croix est folie à ceux qui perissent, & ne paroît un effet de la puissance de Dieu qu'à ceux*

Discours sur l'Histoire Universelle. 2. part

CHAP. XXVI. » *ceux qui se sauvent, c'est à dire à nous. En* » *effet il est écrit, Je détruiray la sagesse des* » *sages, & je rejetteray la science des sçavans.* » *Où sont maintenant les sages, où sont les do-* » *cteurs ? Que sont devenus ceux qui recher-* » *choient les sciences de ce siecle ? Dieu n'a-t'il* » *pas convaincu de folie la sagesse de ce monde?* » Sans doute, ajoûte ce Prelat, parce qu'elle n'a » pu tirer les hommes de leur ignorance. Mais » voicy la raison que S. Paul en donne. C'est que » *Dieu voyant que le monde avec la sagesse hu-* » *maine ne l'avoit point reconnu par les ouvrages* » *de sa Sagesse*, c'est à dire, par les creatures » qu'il avoit si bien ordonnées; il a pris une au- » tre voie, & *a resolu de sauver ses Fidelles par* » *la folie de la predication*, c'est à dire, par le » mystere de la Croix, où la sagesse humaine ne » peut rien comprendre. Nouveau & admirable » dessein de la divine Providence ! Dieu avoit in- » troduit l'homme dans le monde, où de quel- » que costé qu'il tournât les yeux, la Sagesse du » Créateur reluisoit dans la grandeur, dans la » richesse & dans la disposition d'un si bel ouvra- » ge. L'homme cependant l'a méconnu : les » créatures qui se presentoient pour élever nôtre » esprit plus haut, l'ont arresté : l'homme aveu- » gle & abruti les a servies ; & non content d'a- » dorer l'œuvre des mains de Dieu, il a adoré » l'œuvre de ses propres mains. Des fables plus » ridicules que celles que l'on conte aux enfans,

ont

ont fait sa religion. Il a oublié la raison : Dieu « CHAP.
la luy veut faire oublier d'une autre sorte. Un « XXVI.
ouvrage dont il entendoit la sagesse ne l'a point «
touché ; un autre ouvrage luy est presenté, où «
son raisonnement se perd, & où tout luy pa- «
roît folie : c'est la Croix de JESUS-CHRIST. «
Ce n'est point en raisonnant qu'on entend ce «
mystere ; c'est *en captivant son intelligence* «
sous l'obeïssance de la Foy ; c'est *en détruisant* «
les raisonnemens humains, & toute hauteur «
qui s'éleve contre la science de Dieu. En effet, «
que comprenons-nous dans ce mystere, où le «
Seigneur de gloire est chargé d'opprobres, où «
la Sagesse Divine est traittée de folle, où celuy «
qui assuré en luy-même de sa naturelle gran- «
deur, *n'a pas cru s'attribuer trop quand il s'est* «
dit égal à Dieu, s'est aneanti luy-même jus- «
qu'à prendre la forme d'esclave, & à subir la «
mort de la Croix ? Toutes nos pensées se con- «
fondent ; & comme disoit S. Paul, il n'y a rien «
qui paroisse plus insensé à ceux qui ne sont pas «
éclairez d'enhaut.„ «

On voit par là combien il seroit dangereux d'établir cette fausse regle, qu'une conduite ou une maniere d'agir n'a pu être celle de Dieu, parce que la raison humaine juge qu'une autre est plus digne de la Sagesse de Dieu.

6. Il n'est pas mal-aisé de rendre raison pourquoy ce jugement est si difficile, & peut-estre si trompeur. C'est que pour juger si une certaine con-

Chap. XXVI. conduite est plus ou moins digne de la Sagesse de Dieu, il faut presque toûjours la considerer par rapport à diverses choses qui souvent nous sont inconnues. Cela est vray sur tout à l'égard des manieres d'agir dont il est question. Car une maniere d'agir n'est pas pour elle-même, elle est pour l'ouvrage qui en doit estre produit. Et ainsi une maniere d'agir peut estre préferée à une autre à l'égard d'un certain ouvrage ou d'un certain dessein, & cette autre luy estre préferée à l'égard d'un autre ouvrage ou d'un autre dessein. Par exemple si l'on demande, laquelle des deux manieres de mettre un livre en estat d'estre lû facilement, ou de le faire imprimer, ou de le faire bien écrire, est la plus simple & la plus digne d'un homme sage; pour y répondre pertinemment, il faut sçavoir quel est son dessein, c'est à dire, s'il en veut avoir plusieurs exemplaires, ou s'il n'en veut avoir qu'un ou deux. Car dans le premier cas, la voie la plus simple & la plus digne d'un homme sage est de le faire imprimer: & dans le second cas c'est tout le contraire.

C'est donc une illusion de dire en general, comme fait par tout l'Auteur du Systême, que les voies les plus simples sont les plus dignes de la Sagesse de Dieu. Quand cela seroit vray, ce ne pourroit estre que par rapport aux desseins de Dieu, comme l'Auteur l'a reconnu dans la Recherche de la verité p. 600. où il dit: *Que Dieu*

Dieu agit toûjours par les voies les plus ſimples PAR RAPPORT A SES DESSEINS. Or comme j'ay déja remarqué dans le 1. livre, ſi ce n'eſt que par rapport à ſes deſſeins, on ne peut rien conclure de la propoſition generale, quelque vraie qu'on la ſuppoſât. Car qui connoît les deſſeins de Dieu ? Qui connoît ſes deſſeins ſur une ſeule ame ? Qui connoît ſes deſſeins ſur toute l'Egliſe ? *Quis enim cognovit ſenſum Domini, aut quis conſiliarius ejus fuit?*

CHAP. XXVI.

Rom. 11.

7. Mais il eſt bien étrange que ce que l'Auteur a dit une fois ou deux avec tant de raiſon, *que Dieu agit par les voies les plus ſimples par rapport à ſes deſſeins*, il ſemble l'oublier par tout ailleurs, & dire même le contraire. Car *agir par les voies les plus ſimples par rapport aux deſſeins qu'on a pris*, c'eſt *proportionner les voies aux deſſeins*, ce qui eſt raiſonnable. Mais il veut ailleurs contre toute raiſon, que Dieu *proportionne ſes deſſeins aux voies*, & qu'il ne puiſſe choiſir le plus parfait des ouvrages qu'il voudroit faire, que *par rapport à la ſimplicité des voies par leſquelles il agit.* C'eſt dans ſon Traité Diſc. 2. n. 51. où aprés avoir dit (ce qui eſt aſſurement bien témeraire pour n'en pas dire davantage) *Que ſuppoſé que Dieu veuille produire au-dehors un ouvrage digne de luy, il n'eſt point* INDIFFERENT DANS LE CHOIX : *il doit produire le plus parfait qui ſoit poſſible*; il ajoûte, *par rapport à la ſimplicité*

Chap. XXVI. *des voies par lesquelles il agit :* pour nous faire entendre que ce n'est pas celuy qui est absolument le plus parfait qu'il doit choisir, mais celuy qui l'est *par rapport à la simplicité des voies par lesquelles il agit.*

8. Il est bon de remarquer le peu de liberté & d'indifference que l'Auteur laisse à Dieu à l'égard de ce qu'il fait au-dehors. J'ay ajouté, & *d'indifference.* Car on sçait que les anciens Scholastiques ont cru, qu'il y avoit en Dieu une liberté sans indifference & sans contingence, comme à l'égard de l'amour necessaire qu'il a pour soy mesme, & à l'égard de la production du S. Esprit qui est le terme de cet amour, comme S. Thomas le declare dans la qu. 10. *De Potentia* art. 2. ad 5. *Liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate.* Ce n'est pas de cette liberté là que j'entens parler, mais de celle que Dieu a à l'égard de ce qu'il fait au-dehors qui doit estre accompagnée d'indifference, parce que Dieu *n'aime invinciblement & necessairement que sa propre substance,* comme S. Thomas l'enseigne 1. p. qu. 19. art. 3. qui a pour titre : *Utrum quidquid vult Deus ex necessitate velit.* Car il y » répond negativement en ces termes. « La vo» lonté divine ayant un rapport necessaire à sa » bonté, qui est son propre objet, elle l'aime » necessairement. Mais n'aimant toutes les autres

tres choses que pour sa bonté, elle ne les aime " Chap point necessairement, parce qu'elles n'ont " xxv. point d'habitude necessaire à la bonté divine, " puis qu'elle peut estre sans elles, & qu'elle " n'en reçoit aucun avantage. „ Et s'estant pro- " posé cette difficulté. Ce qui est capable d'ef- fets opposez n'agit point s'il n'est determiné par quelque autre chose: il y répond; „ Que " cela est vray d'une cause qui est contingente " d'elle-même. Mais la volonté de Dieu estant " Dieu même, & par consequent un Estre ne- " cessaire, elle se determine elle-même à vou- " loir à l'égard des choses ausquelles elle n'a " pas un rapport necessaire. "

Remarquez qu'il ne dit pas, que c'est la sagesse de Dieu qui determine sa volonté, en luy proposant à quoi il est plus à propos que sa volonté se porte, mais que c'est la volonté divine qui se determine elle-mesme librement & indifferemment vers toutes les choses auxquelles elle n'a pas un rapport necessaire, c'est à dire vers tout ce qui n'est pas Dieu.

On peut juger aprés cela si je n'ay pas raison de dire, que c'est une chose étonnante de voir combien l'Auteur du Traité laisse peu de liberté & d'indifference à Dieu à l'égard des creatures. Car il n'en fait point de façon. Il la reduit *à former librement son dessein*, c'est à dire, à vouloir, ou ne vouloir pas créer quelque chose hors de luy. *Mais*

CHAP. XXVI. *supposé qu'il veuille produire au-dehors un ouvrage digne de luy* (c'est à dire produire quelque ouvrage, car il n'y a pas d'apparence qu'il croie qu'il luy fust libre d'en produire un qui ne fust pas digne de luy) IL N'EST POINT INDIFFERENT, *il doit produire le plus parfait.* Et *le dessein estant formé*, il n'est pas libre non plus de choisir les voies par lesquelles il l'execute. *Car il choisit* NECESSAIREMENT *les voies generales, qui sont les plus dignes de sa sagesse, de sa grandeur & de sa bonté.* Or le dessein estant pris & les voies arrestées, il appelle souvent ce qui suit de là, *les suites* NECESSAIRES *des loix generales* Il n'y a donc de libre à l'égard de Dieu, que d'avoir voulu créer quelque chose: mais tout le reste a esté l'effet d'une fatalité plus que Stoicienne, à l'exception des miracles qu'il a faits par des volontez particulieres: & on ne sçait mesme si les miracles en doivent estre exceptez. Car il ne les fait, à ce que dit l'Auteur, que *quand l'ordre le demande.* Or selon luy cet *ordre* est la plus indispensable regle des volontez de Dieu.

9. J'ay dit que selon l'Auteur Dieu n'est libre & indifferent qu'à former son dessein, & comme il dit positivement qu'il est libre en cela, je n'ay garde de luy attribuer le contraire. Mais je doute que cela se puisse accorder avec la maniere dont il conçoit que

Dieu agit. Car ayant oublié qu'il nous avoit promis de *s'élever au-dessus de toutes les creatures, pour ne rien dire de Dieu que ce qui seroit clairement enfermé dans l'idée de l'Estre parfait*, il nous en parle toûjours comme il parleroit d'un homme, en le faisant consulter avec sa sagesse sur tout ce qu'il voudroit faire, comme s'il avoit peur de ne pas bien faire, & que sa volonté, pour ne rien vouloir que de bien, eust besoin d'estre reglée par autre chose que par elle-mesme, contre cette parole du Prophete Roy: *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.* Je n'entreprens point icy d'approuver ny d'improuver cette maniere de concevoir comment Dieu se determine à agir. Je dis seulement que ce n'est point en parler *exactement*, comme on s'estoit obligé de le faire, mais *selon le langage populaire*, dont on s'estoit vanté qu'on ne se vouloit point servir. Car à parler de Dieu exactement & à la lettre, il est aussi peu capable de *consulter* que de se *repentir* ou de se *mettre en colere*. CHAP. XXVI.

Quoi qu'il en soit en le suivant dans les manieres dont il conçoit Dieu, je ne voy pas qu'il ait pu estre indifferent à créer ou à ne pas créer quelque chose hors de luy, s'il n'a pas esté indifferent à choisir entre plusieurs ouvrages & entre plusieurs voies de les produire. Car ce qui a fait selon l'Auteur

 qu'il

Chap. XXVI. qu'il n'a pas esté indifferent dans ce dernier, c'est qu'ayant consulté sa sagesse il s'est determiné necessairement à produire l'ouvrage qu'elle luy a fait voir estre le plus parfait, & à choisir les voies qu'elle luy a montré aussi estre les plus dignes de luy. Or on a le même lieu de supposer qu'avant que de se determiner à créer le monde ou à ne le pas créer, il a consulté sa sagesse. Il y a donc le même sujet de croire, que sa sagesse luy ayant répondu qu'il estoit meilleur de le créer, il s'est determiné necessairement à le créer. Je n'argumente en tout cela que sur les principes de l'Auteur, & sur les manieres dont il nous represente par tout que Dieu se determine à agir. Car je suis d'ailleurs tres-persuadé que c'est concevoir Dieu tout humainement, & qu'on ne sçauroit avoir ces pensées en ne consultant que *l'idée de l'Estre infiniment parfait*.

10. Mais je reviens à ce que l'Auteur avoue, & laisse là ce qui peut suivre de ses principes. Il est certain au moins qu'il oste à Dieu sa liberté d'indifference par deux sortes de servitudes: par l'obligation de produire l'ouvrage le plus parfait; & par celle de suivre les voies les plus simples. Mais qui l'emportera de ces deux servitudes si elles se trouvent en concurrence: la voie la plus simple ne pouvant produire qu'un ouvrage moins par-

parfait ; & l'ouvrage le plus parfait ne pouvant estre produit que par une voie moins simple ? Nous avons déjà vû, que si on l'en croit la simplicité des voies le doit emporter sur la perfection de l'ouvrage. Mais si on en croit tout autre que luy, c'est tout le contraire. Car à qui est-ce que le bon sens ne fait pas comprendre, que les voies estant pour l'ouvrage, & non l'ouvrage pour les voies, il est sans doute plus digne d'un agent sage de produire un ouvrage beaucoup plus parfait par des voies moins simples, qu'un beaucoup moins parfait par des voies plus simples. CHAP. XXVI.

11. Mais quand on suppose que Dieu a le plus grand dessein qu'il puisse avoir, à ce que pretend l'Auteur, qui est d'*élever un Temple à sa gloire, qu'il veut rendre si ample*, que c'est ce qui luy fait *vouloir que tous les hommes soient sauvez* ; & *si parfait*, que c'est aussi ce qui est cause qu'*il ne desire rien tant que nostre sanctification* ; peut-on concevoir aprés cela, qu'il ne doive pas proportionner ses voies à l'accomplissement d'un si grand dessein ? Car quand seroit-il vray, *que le propre d'un estre sage est de proportionner les moiens à la fin*, s'il ne l'est pas en cette rencontre. Il n'y a donc pas lieu de douter que ce ne soit le renversement de tout ordre, de pretendre, que Dieu *voulant veritablement sauver tous les hommes, & les sanctifier tous*,

CHAP. XXVI. & le pouvant faire en agissant par des volontez particulieres, dont il n'a pas dedaigné de se servir en creant l'univers, & en formant tous les corps organisez, il ait mieux aimé agir par des volontez generales comme par une voie plus simple, que d'executer entierement ce grand dessein, & donner à son Temple toute l'etendue & toute la beauté, qu'il desiroit luy donner.

12. Comme c'est icy le plus grand fondement du Systême j'ay cru qu'il estoit bon d'y répondre pied à pied, afin qu'il fut plus aisé de voir, qu'il n'y eut jamais de preuve plus foible, loin que ce soit une demonstration, comme c'en devroit estre une, pour nous faire entrer dans son sentiment.

L'AUTEUR. *Dieu aime les hommes. Il les veut tous sauver. Il les veut tous sanctifier. Il veut faire un bel ouvrage. Il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse.*

REP. Soit. Ce sont ses hypotheses.

L'AUTEUR. *Mais Dieu aime infiniment davantage sa Sagesse. Car il l'aime d'un amour naturel & necessaire.*

REP. Cela ne veut dire autre chose, sinon qu'il s'aime soy-mesme d'un amour naturel & necessaire, & infiniment plus que tout ce qu'il fait au-dehors. Qui en doute?

L'AUTEUR. *Il ne peut* DONC *se dispenser*

d'agir

d'agir de la maniere la plus ſage & la plus digne de luy. CHAP. XXVI.

Je nie cette conſequence, comme n'ayant aucune liaiſon neceſſaire avec l'antecedent dont on la tire. Et de plus la laiſſant là pour ce qu'elle vaut, je puis dire encore, SOIT. Car on ne fait rien, ſi on ne fait l'application particuliere de la maxime generale au cas dont il s'agit: ce qui ne ſe peut faire qu'en cette maniere.

Or ſi Dieu agiſſoit au regard du ſalut des hommes (leſquels on ſuppoſe qu'il veut ſauver) par des volontez particulieres, il n'agiroit pas d'une maniere ſi digne de luy, qu'en agiſſant par des volontez generales.

Et c'eſt ce que je nie, & que je ſoûtiens eſtre faux, ſur tout dans cette ſuppoſition que Dieu veut ſauver tous les hommes, & faire ſon Egliſe *la plus ample & la plus parfaite qui ſe puiſſe. Car tout eſtre ſage devant proportionner les moyens à la fin, & l'action à l'ouvrage & au deſſein*, la maniere d'agir la plus capable de luy faire obtenir ce qu'il deſiroit, qui eſt que tous les hommes fuſſent ſauvez, & que ſon Egliſe fuſt tres ample & tres parfaite, devoit eſtre jugée la plus digne de luy. C'eſt ma penſée & celle, à ce que je croy, de tous les hommes raiſonnables. Mais comme c'eſt l'Auteur du Traité qui eſt chargé de la preuve, il nous doit faire voir demonſtrativement que nous nous trompons.

CHA-

CHAPITRE XXVII.

VI. DIFFICULTE'.

Sur cette proposition : *Que Dieu ne peut se dispenser de suivre la conduite qui porte le plus le caractere de ses attributs*; & sur la consequence que l'on en tire.

J'Ay reservé pour *une difficulté* à part, ce qu'il infere dans la preuve qu'il apporte, pour montrer que Dieu N'A PU agir au regard du salut des hommes par des volontez particulieres. *C'est*, dit-il, *qu'il ne peut se dispenser de suivre la conduite qui porte le plus le caractere de ses attributs.* Pour juger si cette preuve est concluante, il ne faut que la reduire à un raisonnement entier & parfait.

Dieu n'a pû se dispenser de suivre à l'égard du salut des hommes la conduite qui porte le plus le caractere de ses attributs.

Or des deux conduites que l'on peut s'imaginer que Dieu pouvoit suivre au regard du salut des hommes, dont l'une auroit esté d'agir par des volontez generales determinées par des causes occasionnelles, & l'autre d'agir par des volontez particulieres, la premiere porte le plus le caractere de ses attributs.

Il n'a donc pû se dispenser de suivre cette pre-

premiere conduite, & il ne luy a pas esté libre de suivre l'autre, ny parconsequent d'agir, pour sauver les hommes, par des volontez particulieres.

Avant que de répondre à cét argument, il faut sçavoir ce que veulent dire ces termes mysterieux, *une conduite qui porte le plus le caractere des attributs divins.* Car je suis asseuré qu'il y aura bien des gens qui trouveront quelque chose de bien beau & de bien grand dans cette expression, sans qu'ils y comprennent rien. Pour moy, je ne croy pas que cela puisse signifier autre chose, sinon une conduite qui donne le plus d'occasion aux hommes qui connoissent Dieu, de reconoistre dans ses ouvrages plusieurs ou quelques-uns de ses attributs divins : ou, qui est la plus propre à faire entrer les hommes dans cette consideration. Or les prenant dans ce sens, parce que je ne sçay point qu'ils en puissent avoir d'autre, je nie la premiere proposition : Je nie la seconde ; & je soûtiens que la conclusion est une erreur manifeste.

Je nie donc la premiere proposition, & je demande qu'on me la prouve. Car en verité il est bien étrange, qu'on se donne si facilement la liberté de donner des bornes arbitraires à la liberté de Dieu ; & qu'on ne craigne point d'assurer, qu'il n'est pas libre à Dieu de suivre une conduite qui donneroit

CHAP. XXVII. neroit moins qu'une autre, occasion aux hommes de reconnoistre ses attributs divins. En peut-on penser plus bassement? Peut-on l'asservir davantage? Est-ce là l'idée que l'Ecri-
Isaïe. 40. ture nous en donne? *Toutes les nations*, dit Isaie, *ne sont devant luy, que comme une goûte d'eau, & comme ce petit grain qui donne à peine la moindre inclination à la balance. Toutes les isles sont devant ses yeux comme un petit grain de poussiere. Tous les peuples du monde sont devant luy comme s'ils n'estoient point, & il les regarde comme un vuide & comme un neant.* Il n'est pas moins élevé au-dessus de toutes les creatures, pour ce qui est de ses
Ibid. desseins & de ses conseils. *Car qui a aidé l'esprit du Seigneur*, dit le mesme Prophete, *qui luy a donné conseil, & qui luy a appris ce qu'il devoit faire?* Et ailleurs. *Mes pensées*, dit le Seigneur, *ne sont pas vos pensées, & mes voies*
Isaïe ch. 55. v. 9. *ne sont pas vos voyes. Mais autant que les Cieux sont élevez au-dessus de la terre, autant mes voyes sont élevées au-dessus de vos voyes, & mes pensées au-dessus de vos pensées.* Dieu n'est donc point obligé de proportioner ses pensées aux pensées des hommes: & c'est ce qu'il seroit obligé de faire, s'il ne luy estoit pas libre de suivre d'autre conduite, que celle dont les hommes pourroient prendre plus d'occasion de reconnoistre & d'adorer ses attributs. Mais si cela estoit, pourquoy saint Paul

Paul diroit-il, que ses jugemens sont impenetrables, & ses voies incomprehensibles? Pourquoy reprimeroit-il avec tant de force ceux qui voudroient entreprendre de penetrer les raisons de sa conduite? Et pourquoy Job diroit-il, que personne ne luy peut demander : Pourquoy agissez-vous ainsi? *Quis potest ei dicere : cur ita facis?* On n'auroit pas besoin de le luy demander pour le sçavoir, s'il ne luy estoit pas libre de suivre d'autre conduite que celle qui auroit des caracteres, qui la pourroient faire reconnoistre aux hommes pour estre la plus conforme à ses attributs. CHAP. XXVII.

Mais passons à la 2. proposition, & voions quelle raison on peut avoir eue d'assurer si hardiment, que Dieu agissant à l'égard du salut des hommes par des volontez generales, sa conduite porte plus le caractere des attributs divins, que s'il agissoit par des volontez particulieres : d'où l'on conclut, qu'il ne luy a pas esté libre d'agir par des volontez particulieres. Aprés y avoir fait attention, je n'en ay point trouvé d'autre, sinon qu'on s'est attaché à ne considerer en Dieu que deux attributs, la sagesse & l'immutabilité, & qu'on s'est formé de l'une & de l'autre de nouvelles idées inconnues à tous les Peres & à tous les Theologiens.

Car non seulement il n'y a jamais eu de Theo-

CHAP. XXVII. Theologien, mais il n'y a jamais eu d'homme raisonnable, qui ait trouvé qu'il y eut plus de sagesse à agir par des volontez generales, comme l'Auteur l'entend, qu'à agir par des volontez particulieres. La notion qu'on a naturellement du mot de sagesse, ne nous donne point cette pensée. Elle nous en donne une toute contraire. Il n'y a personne qui ne croie qu'il y a plus de sagesse à ordonner qu'à executer: d'où vient qu'on a donné le nom de sage à celuy de nos Rois, qui a le plus gouverné son royaume de son cabinet. Or quand Dieu agit par des volontez generales, selon le Systême, il n'ordonne point, il ne fait qu'executer ce à quoy la cause occasionnelle le determine: & si cette cause occasionnelle est un agent libre, c'est elle qui ordonne, & Dieu ne fait que luy obeir. Qui est-ce donc qui ne dira selon les idées naturelles qu'on a des choses, que ce qui paroistroit de sagesse dans un ouvrage produit de la sorte, devroit estre attribué à la cause occasionnelle plûtost qu'à Dieu? On en sera convaincu, par ce qu'il dit de JESUS-CHRIST comme cause occasionnelle de la grace. Il compare l'Eglise qui doit regner éternellement dans le Ciel, à un temple magnifique élevé à la gloire de Dieu, dont tous les Saints seront les pierres vivantes. Et il veut, que dans la construction de ce temple Dieu n'agisse que com-

comme une cause generale, ne faisant qu'executer ce que desire l'ame de Jesus-Christ, qui dispose de tout ce qui est necessaire pour la construction de ce bastiment, choisissant les pierres qui y doivent entrer, & determinant son Pere à leur donner la forme qu'elles doivent avoir pour en estre un ornement. Cette sainte ame est donc, selon l'Auteur, à l'égard de ce temple spirituel, ce qu'est un architecte à l'égard d'un temple materiel; & Dieu y fait seulement, ce que font les ouvriers qui taillent les pierres que l'architecte a choisies, & qui leur donnent la forme que l'architecte leur a marqué qu'elles devoient avoir, & qui les placent au lieu où l'architecte a voulu qu'elles fussent placées. Or à qui pourroit-on persuader, que ce seroit plûtost aux ouvriers qu'à l'architecte, qu'on devroit attribuer ce qui paroist de sagesse & d'art dans un temple magnifique, comme est l'Eglise de S. Pierre à Rome? Il est donc si faux, que Dieu ait du construire son Eglise par des volontez generales, afin que la construction de ce temple saint portast davantage le caractere de sagesse, que c'est tout le contraire. Car de la maniere que l'Auteur s'est imaginé que cette construction avoit esté faite, elle porteroit plus le caractere de la sagesse de l'ame de Jesus-Christ, que le caractere de la sagesse de Dieu: au lieu que pour porter veritablement

Chap. XXVI.

le

CHAP. XXVII. le caractere de celle de Dieu, il a fallu qu'il en fust le souverain Architecte, comme il l'est en effet, selon S. Paul, & que l'ame de JESUS CHRIST n'ait fait que recevoir & executer ses ordres, & non pas les luy donner.

Ce n'est donc qu'une illusion, ce qu'il fait tant valoir, *que les ouvrages de Dieu doivent porter le caractere de sa sagesse.* Il ne peut rien conclure de-là, qu'en changeant la vraye idée du mot de sagesse, & en luy en donnant une bizarre que personne ne luy a donnée avant luy.

Son *caractere d'immutabilité* n'est pas mieux fondé. Il fait consister cette immutabilité en des manieres d'agir *constantes* & *uniformes*, ce qui revient à la même chose. Car ce que l'on veut dire par là, est que Dieu veut *constamment & uniformement* ne rien faire, que quand ses volontez generales seront determinées par quelque cause occasionnelle. On trouvera par là qu'il n'y aura point eu de conduite qui ait esté plus constante, plus uniforme, & plus reglée que celle de ces Rois qui se sont laissé absolument gouverner par leurs Ministres. Car ils n'auront jamais eu pour le gouvernement de leur Estat, qu'une volonté generale, qui a esté determinée par la volonté du Ministre, comme par une cause occasionnelle; & ainsi on pourra dire en suivant les principes du Systême, que par

par cette conduite *uniforme* & *constante*, ils auront participé d'une maniere admirable à l'immutabilité de Dieu.

Mais voit-on dans l'Ecriture quelque trace de ces nouveaux sens dans lesquels on prend l'immutabilité & la sagesse de Dieu ? On y trouve tout le contraire, sur tout pour ce qui est de la sagesse. Car on y voit que l'esprit de Dieu y publie, que tout ce que Dieu a fait dans la creation du monde porte le caractere de sa sagesse. *C'est*, dit cet Esprit saint, *par la sagesse que le Seigneur a fondé la terre, qu'il a établi les cieux, & que les eaux des abysmes se sont debordées.* La sagesse y parle elle-même en ces termes pour montrer la part qu'elle a euë à la creation de l'Univers. *Le Seigneur m'a possedée au commencement de ses voies; avant qu'il creast aucune chose j'estois déja. J'ay esté établie dés l'éternité & dés le commencement, avant que la terre fust créée. Lors qu'il preparoit les cieux j'estois presente. Lors qu'il posoit les fondemens de la terre, j'estois avec luy & je reglois toutes choses.* Et enfin, qui a jamais douté que Dieu n'ait donné des marques éclatantes de sa sagesse infinie dans la creation de l'Univers? Et cependant c'est un article de foy qu'il a esté créé par des volontez particulieres. Pourquoy-donc s'avise-t'on de nous dire, que c'est ce que Dieu fait par des volontez generales, qui porte le plus les caracteres de sa sagesse ?

On

CHAP. XXVII. On ne sçauroit considerer le détail du petit corps du moindre insecte, qu'on n'y trouve de tres-grands sujets d'admirer la sagesse infinie de ce divin artisan. S. Augustin l'a bien reconnu, lors que pour arrester la temerité de ceux qui trouveroient à redire à la conduite de Dieu, il les presse de considerer avec quel art & quelle sagesse il a disposé & arrangé les membres d'une puce ou d'un moucheron. *Quis disposuit membra pulicis aut culicis, ut habeant ordinem suum, habeant vitam suam, habeant motum suum?* Il faut même demeurer d'accord, qu'il paroist quelque chose de plus admirable dans la fabrique de ces petites machines, que dans celles des plus grands corps de la nature non organisez. L'Auteur le reconnoist dans ses meditations. „ A ne considerer, „ dit-il, que l'ouvrage en luy-même, il paroist „ y avoir beaucoup plus de sagesse dans le moin- „ dre des insectes & des corps organisez, que „ dans le reste du monde. Mais à considerer & „ l'ouvrage & les voies de l'executer, APPA- „ REMMENT il y a bien plus de sagesse dans la „ construction du monde que dans la formation „ d'un insecte. „ Cet *apparemment* est une assez plaisante chose dans cette rencontre, où il s'agit de donner des bornes à la volonté de Dieu en pretendant qu'un ouvrage quelque beau qu'il fut en luy-même, ne porteroit pas assez le caractere de sa sagesse s'il estoit fait par une volonté

In Psal. 148.

Medit. VII. n. 6.

lonté particuliere, & qu'ainsi il ne seroit pas libre à Dieu de le faire en cette maniere. Un dogme si prejudiciable à la souveraine liberté de Dieu s'établit-il sur DES APPARENCES?

Mais de plus pourquoy Dieu a-t'il formé tant d'insectes qui sont plûtost incommodes qu'utiles à l'homme? Il faut bien qu'il ait jugé qu'ils portoient les caracteres de ses attributs divins, puisque sans cela, selon cet Auteur, il ne luy auroit pas esté libre de les former. Cependant il avoüe qu'ils ont esté formez *par des volontez particulieres.* Et aprés cela on nous viendra dire, que si Dieu avoit voulu executer par des volontez particulieres, le dessein que l'on suppose qu'il avoit pris, de faire le temple spirituel qu'il élevoit à sa gloire, le plus grand & le plus magnifique qui se pouvoit, sa sagesse l'en auroit empéché, parce que quelque excellent que fust cet ouvrage, il n'auroit pas assez porté les caracteres de ses attributs divins, s'il n'avoit esté produit par des volontez generales

Enfin en opposant, comme il fait, la formation d'un insecte & des autres corps organisez, à la construction du reste du monde, il faut, afin que la comparaison soit juste, que cela s'entende de la premiere creation du monde, aussi bien que de la premiere formation des corps organisez. Or l'une & l'autre a esté faite par des volontez particulieres. Il n'y a donc

pas

pas eu moins de sagesse de ce costé-là, même dans la formation des corps organisez que dans la construction du reste du monde. Il n'est donc pas vray que la consideration de la beauté des ouvrages de Dieu en eux-mêmes, ne suffise pas pour faire assez admirer la sagesse de l'Ouvrier, mais qu'il faut de plus qu'ils aient esté faits par des volontez generales.

En voilà assez pour ce qui est des nouvelles idées qu'on a données à ces deux attributs de Dieu, *sa sagesse* & *son immutabilité*, afin d'avoir sujet de dire que de certaines manieres d'agir ne portent pas assez le caractere des attributs divins pour que Dieu les puisse choisir.

Mais ce qui a encore donné à l'Auteur plus de sujet de le dire, est qu'il ne s'est attaché, ainsi que je l'ay déjà remarqué, qu'à ces deux seuls attributs expliquez à sa mode. Car s'il ne s'estoit pas mis comme un voile devant les yeux pour ne pas considerer tant d'autres attributs de Dieu, comment ne se seroit-il point apperçu que dans la nature & dans la grace il y a une infinité d'ouvrages de Dieu, qui, faisant abstraction de la maniere dont ils ont esté produits, ont toûjours donné sujet aux hommes intelligens d'admirer les perfections infinies de celuy qui les a faits?

En peut-on douter aprés ce que dit S. Paul, que les sages du paganisme *avoient connu ce qui se peut découvrir de Dieu par les creatures, Dieu même*

même le leur ayant fait connoiſtre: & aprés la raiſon qu'il en rend, qui établit cette verité en elle-méme: *Car les grandeurs inviſibles de Dieu, ſon éternelle puiſſance, & ſa divinité, deviennent comme viſibles en ſe faiſant connoiſtre par ſes ouvrages depuis la creation du monde.* N'eſt-ce pas aſſez faire entendre que les ouvrages de Dieu conſiderez en eux-mêmes & quand on ſçait ſeulement que c'eſt luy qui les a faits, ſans que l'on ſçache comment il les a faits, portent aſſez le caractere des attributs divins pour les faire connoiſtre aux hommes mêmes qui n'ont pas la foy. Ciceron en eſt un bel exemple. Car quoy qu'il fuſt d'une ſecte qui faiſoit profeſſion de douter de tout, il ne laiſſe pas de dire, *que la beauté du monde, & l'ordre merveilleux des choſes celeſtes, force de reconnoiſtre, qu'il y a une nature excellente & éternelle, qui doit eſtre l'objet des reſpects & de l'admiration du genre humain.*

CHAP. XXVII.

De divin. lib. 2.

Mais laiſſant *la nature*, ce qui eſt de moindre importance, j'ay déja fait voir que dans la veritable doctrine de l'œconomie de la grace que j'ay expliquée dans le 7. Chapitre, tout ce que Dieu fait par des volontez particulieres pour le ſalut des hommes a de beaucoup plus grands rapports aux principaux attributs de Dieu, ſa ſageſſe, ſa volonté, ſa puiſſance, ſa miſericorde, ſa juſtice, que toutes les imaginations du nouveau Syſtême. On n'a qu'a voir ce que j'en ay dit dans ce Chapitre ſur la 8. Propoſi-

Q tion.

Chap. XXVII. tion. Je ne le repete point pour éviter la longueur. Mais pour m'arreſter à un attribut dont je n'ay point parlé en cet endroit-là, qui eſt la bonté, peut-on pretendre ſans ſe vouloir aveugler ſoy-même, qu'une conduite qui n'a pu eſtre ſans cette ſuite fâcheuſe, qui eſt que la pluſpart des hommes ſe perdent, *porte plus le caractere de la bonté de Dieu,* qu'une autre conduite qui auroit eſté cauſe, ſi Dieu l'avoit ſuivie, que tous les hommes ſe ſeroient ſauvez? Or ce ſont les differents effets que l'Auteur attribue aux differentes conduites ou manieres d'agir, *par des volontez generales,* ou *par des volontez particulieres.* Comment donc a-t'il pu penſer aprés cela, que Dieu a eſté obligé de rejetter la derniere, & de ſuivre la premiere, parce qu'elle porte plus le caractere de ſes attributs: comme ſi ſa bonté n'en eſtoit pas un?

CHAPITRE XXVIII.

VII. DIFFICULTE'.

Sur ces mots: Volonté generale: Fin generale: Volonté particuliere. *Que les ſens dans leſquels l'Auteur les prend dans la matiere de la grace engagent en des erreurs fort étranges.*

MOnſieur l'Evêque d'Aſcalon Suffragant de Mayence a approuvé avec éloge les Meditations Chreſtiennes de l'Auteur du Trai-

Traité, comme a fait auſſi le Cenſeur de la même Ville. Mais je ſuis perſuadé que ny l'un ny l'autre n'a compris que fort imparfaitement ce qu'il approuvoit. La raiſon que j'en ay eſt, que l'Auteur fait autant & plus que perſonne ce qu'il blâme dans les autres, qui eſt de ſe ſervir de termes generaux qui ne forment dans l'eſprit aucune idée claire & diſtincte : de ſorte qu'on ne ſçauroit bien concevoir le fond de ſa doctrine; à moins qu'on n'ait pris beaucoup de ſoin d'allier enſemble ce qu'il dit en divers endroits de ſes livres.

Il faut ſur tout beaucoup d'application pour prendre toûjours dans ſon ſens cette importante maxime de ſon Syſtéme: *Que Dieu n'a qu'une fin generale, quand il agit par une volonté generale*; mais *qu'il doit avoir une fin particuliere, quand il agit par une volonté particuliere.*

Car on pouroit prendre ces termes de *volonté generale* & de *fin generale*, comme on les prend quand on dit d'un homme de pieté, qu'il a toûjours une volonté generale de glorifier Dieu, & que c'eſt ſa fin generale dans tout ce qu'il fait. Mais ce n'eſt nullement en ce ſens que l'Auteur du Traité a pris ces termes. Il appelle en Dieu des volontez generales, celles qui n'ont leur efficace qu'autant qu'elles ſont determinées par les cauſes occaſionnelles; & *la fin generale*, celle qu'a Dieu en agiſſant dans le cours ordinaire de la nature & de la grace, qui eſt ſim-

 plement de faire ce à quoy il est determiné par la cause occasionnelle.

C'est ce qui luy a fait prendre pour une preuve infaillible que Dieu n'agit point par des volontez particulieres dans l'ordre de la grace, de ce qu'il donne souvent aux pecheurs des graces qui ne les convertissent point, n'estant pas proportionnées à la force de leur concupiscence, comme quand il *donne trois degrez de delectation spirituelle à celuy qui a 4. degrez de concupiscence.* Car voici comme il raisonne.

Dieu, dit-il, estant infiniment sage ne veut ou ne fait rien sans dessein ou sans fin : mais il a une fin generale quand il agit par une volonté generale, & une fin particuliere quand il agit par des volontez particulieres.

Or quand Dieu donne trois degrez de delectation spirituelle à celuy à qui quatre seroient necessaires, il ne peut avoir eu en les donnant une fin particuliere, c'est à dire un dessein particulier de convertir cette personne : *Car un estre sage proportionne toûjours les moiens à la fin.*

Puis donc qu'il ne fait rien sans dessein & sans fin, il faut qu'il ait eu seulement une fin generale qui reponde à ces volontez generales qui doivent estre determinées par des causes occasionnelles : c'est à dire, qu'il n'ait point eu d'autre fin, que de faire ce à quoy la cause occasionnelle l'a determiné.

Quel-

Quelque étrange que paroiſſe cette penſée, il n'en peut avoir d'autre, ny entendre autre choſe par cette *fin generale*, qu'il oppoſe aux fins particulieres qu'on doit avoir quand on agit par des volontez particulieres, & qu'on n'a point quand on agit par des volontez generales. CHAP. XXVIII.

Mais un exemple donnera plûs de lumiere à cette penſée de l'Auteur. S. Auguſtin dit de « luy-même, que quelque temps avant ſa conver- « ſion il ſoupiroit aprés la liberté de ne penſer « qu'à Dieu ; mais qu'il eſtoit encore attaché « non par des fers étrangers, mais par ſa propre « volonté qui eſtoit plus dure que le fer, & que « la ſuite de ſes deſordres avoit formé une chaiſne « avec laquelle ſon ennemy le tenoit captif dans « une cruelle ſervitude. J'avois, ajoûte-t'il, « une volonté de vous ſervir avec un amour « tout pur, & de joüir de vous, mon Dieu, « en qui ſeul ſe trouve une joie ſolide & verita- « ble. Mais cette volonté nouvelle qui ne faiſoit « que de naiſtre, n'eſtoit PAS CAPABLE DE « VAINCRE l'autre qui s'eſtoit fortifiée par une « longue habitude dans le mal. " On ne peut « mieux exprimer le cas dont parle l'Auteur, d'une grace foible contre une concupiſcence forte : ou ſelon ſa façon de parler, *trois degrez de delectation ſpirituelle donnez à un pecheur qui avoit 4. ou 5. degrez de concupiſcence.* Il faut donc que S. Auguſtin ſe ſoit bien

Chap. XXVIII. trompé, quand il a cru que ç'avoit esté par une bonne volonté particuliere envers luy, que Dieu luy avoit inspiré ce commencement de bonne volonté, quoy qu'encore trop foible pour le retirer du peché. Il n'estoit pas instruit dans la nouvelle philosophie du Systême, selon laquelle Dieu n'avoit pu avoir qu'une volonté generale de faire ce à quoy il se trouvoit determiné par sa cause occasionnelle. Car c'est par l'exemple de ces graces inefficaces qu'il pretend prouver invinciblement, que Dieu ne donne point ses graces par des volontez particulieres.

Mais cela va plus loin que l'on ne pense. Car il ne faut pas s'imaginer que ce soit seulement dans ces cas extraordinaires que Dieu n'a point d'autre fin en donnant sa grace que d'agir selon la determination de sa cause occasionnelle. C'est tout le contraire : & sa doctrine constante est que Dieu ne donne sa grace que comme une cause universelle, dont les volontez generales sont determinées par des causes occasionnelles ; & que par consequent il n'a aussi que des fins generales, qui repondent à ces volontez generales.

Car il faut remarquer, que dans le 1. Eclaircissement n. 15. il promet d'apporter plusieurs preuves de ce qu'il regarde comme le principal fondement de son Systême, qui est, *Que l'on ne doit point croire, que Dieu agisse*

agisse dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres. Cela est general, & il paroist qu'il n'en excepte pas mesme les conversions miraculeuses. Car on n'en peut gueres concevoir de plus miraculeuse que celle de S. Paul. Et cependant il dit *qu'elle a esté l'effet*, non d'une volonté particuliere de Dieu, mais *d'un desir particulier de* JESUS-CHRIST. Son intention est donc de prouver, *que Dieu ne distribue point ses graces aux hommes par des volontez particulieres*, comme il le repete par deux fois dans la même page. C'est donc la these qu'il a à prouver, & ce qu'il doit conclure par les preuves qu'il en donne. Or ces preuves estant de deux sortes, *à priori* & *à posteriori* (de quoy je parleray plus bas) les unes prises *de l'idée de Dieu*, & les autres *des effets de la grace*; la principale des dernieres, est que d'une part Dieu ne pouvant avoir de fin particuliere, à ce qu'il pretend, quand les graces sont inefficaces, & de l'autre ne pouvant agir sans fin, il faut conclure de-là, qu'il a seulement une fin generale, qui est de faire simplement ce à quoy le determine sa cause occasionnelle; ce qui seroit une preuve pitoyable, si elle se terminoit à pretendre seulement que dans ces cas là Dieu n'agit pas par des volontez particulieres, en ne niant pas qu'il y agit dans les autres cas.

CHAP. XXVIII. 2. *Disc.* n. 17.

Ce n'est pas certainement sa pensée. Son sentiment est que Dieu n'a point de fin parti-

CHAP. XXVIII. ticuliere, quand il n'agit point par des volontez particulieres; & que comme il n'agit point sans fin & sans dessein, quand il n'a point de fin particuliere, il en a une generale qui est de faire simplement ce à quoy le determine sa cause occasionnelle. Or c'est, selon luy, une verité generale & non restreinte à quelques cas extraordinaires, *que Dieu ne distribue point ses graces par des volontez particulieres.* Il croit donc (ce qui est horrible à penser) que Dieu n'a jamais donné sa grace à aucun infidelle, à ancun pecheur, ou à aucun juste, par un dessein particulier de faire croire cet infidelle, de convertir ce pecheur, ou de faire perseverer ce juste; mais qu'il n'a eu d'autre fin en tout cela, que de faire simplement ce à quoy le determinoit sa cause occasionnelle. On voit assez combien cela est contraire à la parole de Dieu & à la foy de l'Eglise. Un seul passage de S. Paul suffira pour convaincre ceux qui en voudroient douter. C'est qu'aprés avoir dit, *que nous devons operer nostre salut avec crainte & tremblement*, & en avoir donné cette raison, *Car c'est Dieu qui opere en vous le vouloir & le faire*, il ajoute, *Selon son bon plaisir*, PRO BONA VOLUNTATE: ce qui marque bien clairement, que c'est par la bonne volonté qu'il a pour chacun de nous, qu'il nous fait vouloir, & qu'il nous fait faire par le don de sa grace.

CHA-

CHAPITRE XXIX.

VIII. DIFFICULTE'.

Qu'on ne doit point confondre les loix generales de la grace avec des volontez generales de Dieu qui auroient dû estre determinées par des causes occasionnelles. Et ce que c'est que tenter Dieu.

CE sont deux choses tres-differentes; Que Dieu se soit prescrit à luy-même des loix generales dans l'ordre de la grace, qu'il suit ordinairement; &, Qu'il n'agisse dans ce même ordre que par des volontez generales, qui ayent besoin d'estre determinées par des causes occasionnelles. Il n'y a point de Theologien qui ne demeure d'accord du premier: & c'est en vain que l'Auteur s'en veut prevaloir comme si cela luy estoit particulier, aussi bien que ce que nous recommande l'Ecriture, de ne point tenter Dieu en negligeant les moiens ordinaires pour acquerir les vertus Chrestiennes, sous pretexte que ce sont des dons de Dieu.

Pour montrer que ce n'est pas ce qu'il en dit qui nous fait reconnoistre ces loix communes & ordinaires de la grace, comme si on les avoit ignorées auparavant: & pour faire voir aussi qu'on peut tres-bien dire, qu'il ne

CHAP. XXIX. faut pas tenter Dieu, sans entrer dans les nouvelles pensées de son Systême, je croy devoir rapporter icy un extrait abregé de ce qui a esté écrit sur ce sujet dans le 3. volume des Essais de Morale: parce que cette matiere y est fort bien traitée, & qu'on y découvre fort clairement les extremitez opposées qu'il faut éviter pour conserver la verité sans le mélange d'aucune erreur.

» DIEU N'EST pas seulement souverainement » puissant, il est aussi souverainement sage dans » sa conduite. Comme puissant, il est le prin» cipe de toutes choses, soit dans le monde cor» porel & visible, soit dans le monde invisible » & spirituel. Comme sage, il opere toutes cho» ses par certains moiens, & dans un certain » ordre, qui n'est pas moins essentiel à sa pro» vidence, que la puissance même par laquelle » il les opere.

» L'orgueil & le dereglement des hommes » tend également à se soustraire à la puissance » & à la sagesse de Dieu: comme la pieté soli» de tend à s'assujettir de plus en plus à l'une » & à l'autre. Pour se soustraire à sa puissance, » les uns ont nié entierement la providence & » l'operation de Dieu, même dans les choses » naturelles, comme les Epicuriens. Les autres » l'ont niée dans les choses spirituelles & dans » les actions de nostre ame qui nous condui» sent au bonheur ou au malheur éternel, com-

me les Pelagiens. Et les autres n'osant pas « aller jusqu'à cet excés d'impieté, ne l'ont pas « voulu reconnoistre dans le discernement des « bons & des méchans, des élus & des reprou- « vez, comme les Semipelagiens. «

CHAP. XXIX.

Mais la maniere dont on se soustrait à la « sagesse de Dieu, n'estant pas moins criminelle, « est beaucoup plus inconnuë. Et c'est ce qu'on « appelle tenter Dieu, qui est un peché que « peu de personnes comprennent. «

Il consiste à se retirer de l'ordre de Dieu, « & à pretendre le faire agir à nostre phantai- « sie, en negligeant la suite des moiens, aux- « quels il attache ordinairement les effets de sa « puissance divine. «

Car la sagesse de Dieu s'estant rabaissée à « couvrir ordinairement son operation divine « de moiens humains, il est juste que les hom- « mes s'assujettissent à ces moiens: & c'est un « extreme orgueil à eux de les negliger, & de « pretendre forcer Dieu d'agir de cette manie- « re extraordinaire, dont il ne nous a pas ren- « dus capables de penetrer les principes. C'est « là proprement ce qu'on appelle tenter Dieu, « comme JESUS-CHRIST nous l'apprend dans « l'Evangile. Car le diable le pressant de se jet- « ter du haut du Temple en bas, en luy alle- « guant qu'il est écrit: Que *Dieu a commandé* « *à ses Anges de soûtenir le juste & de l'empe- « cher de se blesser contre les pierres*, JESUS- «

CHAP. XXIX. „ CHRIST le repoussa, en luy disant qu'il est „ écrit aussi : *Vous ne tenterez point le Seigneur „ vostre Dieu :* supposant que ce seroit tenter „ Dieu, que de pretendre qu'il dust faire soû„ tenir par ses Anges un juste qui se seroit ex„ posé temerairement à ce danger, en quittant „ la voie commune qui consiste à l'éviter.

„ Il n'y a que Dieu qui sçache toutes les „ raisons pour lesquelles il cache ses operations „ sous un certain nombre de causes, qui pa„ roissent toutes naturelles. Nous en connois„ sons seulement quelques-unes. Il retire par „ ce moyen les hommes de la paresse : il les obli„ ge à la vigilance & au travail : il les occupe, „ il les exerce, il les punit par ces emplois la„ borieux : il leur fait plus estimer les choses „ qui leur coûtent plus de peine. Mais on peut „ dire qu'un de ses principaux desseins est de „ se cacher luy-même, & de rendre sa conduite „ inconnuë à ceux qui ne meritent pas de la „ connoistre.

„ S'il agissoit toûjours d'une maniere mira„ culeuse, on seroit comme forcé de le reconnoi„ stre en tout, & cette évidence ne seroit confor„ me ny à sa justice ny à sa misericorde. Il est de „ sa justice, de laisser les méchans en des tenebres „ qui les portent à douter de sa providence & „ de son estre ; & il est de sa misericorde, de „ tenir ses élus à couvert de la vanité par cette „ obscurité salutaire.

La vie de la foy, qui est la vie des justes « CHAP. en ce monde, consistant donc à servir Dieu « XXIX. sans le voir d'une maniere sensible, il est clair « que des miracles continuels détruiroient en- « tierement cet estat. Ainsi estant necessaire d'une « part que Dieu agisse, & de l'autre que nous « ne connoissions pas sensiblement son action, « il falloit qu'il se cachast sous de certains moiens « qui parussent comme naturels, & qui estant « toûjours exposez aux yeux des hommes, « n'excitassent plus leur admiration; afin qu'il « n'y fust découvert que par ceux à qui il ou- « vriroit les yeux de l'ame par une lumiere « qu'il donne à qui il luy plaist. «

Mais s'il estoit necessaire que Dieu se cou- « vrist de cette sorte dans l'ordre de la nature, « & dans les effets exterieurs qu'il produit sur « les corps, il ne l'estoit pas moins qu'il se ca- « chast dans ses operations interieures sur les « ames; parce que l'evidence de l'operation di- « vine dans ces sortes d'actions ne tireroit pas « moins les ames de l'estat de la foy, par lequel « il veut qu'elles operent leur salut en cette vie. « Et c'est pourquoy il ne donne ordinairement « ses plus grandes graces, que par une suite de « moiens qui paroissent tout humains & tout « ordinaires, & qui semblent humainement « proportionnez à la fin à laquelle on les destine. «

Il veut que nous desirions les vertus; que « nous travaillions à les acquerir; que nous «

cher-

CHAP. XXIX. » cherchions les occasions de les pratiquer ; » que nous nous separions des choses qui nous » peuvent porter au peché. C'est luy qui nous » inspire ce desir, qui opere en nous ce travail, » qui nous fait retrancher ces empechemens. » Il luy seroit facile de nous donner les vertus » sans toute cette suite de moyens ; mais en » nous les donnant dans cet ordre & par ces » moyens, il se cache à nous & nous conserve » dans l'humilité.

» Si l'on estoit ordinairement aussi recœuilli » dans l'agitation que dans le repos ; si l'on ne » succomboit pas plus souvent aux tentations » en vivant dans les occasions du peché, qu'en » les évitant ; si l'on ne contractoit pas plus de » taches dans le commerce du monde que dans » la retraite ; si les grands emplois ne portoient » pas plus à la vanité, que les occupations bas- » ses & humiliantes, ce seroit sans doute une » espece de miracle visible. Dieu en fait de cette » sorte, quand il luy plaist, pour quelques ames » choisies. Mais comme il ne veut pas que sa » conduite sur nous paroisse si visiblement mi- » raculeuse, il ne le fait pas souvent, & il nous » oblige par-là à nous reduire à la voie ordi- » naire, & à preferer, autant que nous le pour- » vons, le repos à l'agitation, la retraite au » commerce du monde, les emplois humilians » aux emplois relevez, & enfin la fuite des oc- » casions à la confiance qui porte à s'y expo-

ser.

ser. Ce n'est pas qu'il ne soit aussi facile à « Dieu de nous sauver en une maniere qu'en « une autre ; mais il nous a appris qu'il nous « sauve ordinairement de cette seconde maniere, « parce qu'il y est plus caché & moins recon- « noissable, & par-là il nous oblige à nous y « reduire. «

C'est sur cét ordre de la grace & sur cette « suite de moiens, soûs lesquels Dieu cache ses « operations surnaturelles, que sont établies tou- « tes les regles & tous les avis spirituels que « les Saints inspirez de Dieu ont donnez à ceux « qu'ils ont conduits dans ses voies. «

Ces grands Saints n'ignoroient pas, que c'est « de luy qu'il faut attendre toutes les vertus, « & qu'il est la cause de toutes les bonnes actions « des Chrestiens. Ils estoient persuadez qu'il est « le maistre des cœurs, & qu'il opere en eux « tout ce qu'il veut par une force invincible & « toute-puissante. Cependant ils nous prescri- « vent des regles & des pratiques, comme pour- « roient faire des Philosophes, qui pretendroient « acquerir la vertu pat leurs propres forces. Ils « veulent que nous tenions toûjours nostre « esprit occupé de saintes pensées ; que nous « nous appliquions sans cesse à la lecture & à la « parole de Dieu ; que nous vivions dans l'é- « loignement du monde ; que nous reduisions « nostre corps en servitude par le travail & la « mortification ; que nous évitions tout ce qui «

peut

CHAP. XXIX. » peut nous affoiblir, & tout ce qui nous peut
» estre une occasion de chûte; que nous fassions un effort continuel sur nous-mesmes
» pour resister à nos passions; que nous menions
» une vie uniforme, reglée, occupée, en passant
» par une suite d'actions que l'on nous aura
» prescrites, comme estant les plus conformes
» à nostre estat & à nos devoirs. Ce n'est pas
» qu'ils ne sçussent parfaitement, que Dieu
» nous peut donner ses plus grandes graces sans
» nous faire passer par ces exercices; mais ils
» sçavoient en mesme temps, que l'ordre commun de sa providence est, de ne nous les accorder qu'ensuite de ces exercices, & par ces
» exercices mesmes: qu'ainsi il fait premierement
» aux ames la grace de les pratiquer, pour leur
» faire ensuite celle de parvenir aux vertus où il
» desire de les élever: estant aussi-bien l'Auteur
» des actions qu'il leur fait faire pour acquerir
» les vertus, que des vertus qu'elles acquierent
» par ces actions.

» C'est ainsi que la verité allie ce qui paroist
» contraire à ceux qui ne la connoissent qu'imparfaitement. Tout depend de Dieu; donc
» il ne faut point travailler, disoient certains
» Heretiques. Il faut travailler; donc la vertu
» ne depend point de la grace, disent les Pelagiens. Mais la doctrine Catholique consiste
» à unir ces veritez, & à rejetter ces fausses
» conclusions. Il faut travailler, dit-elle, &
nean-

neanmoins tout depend de Dieu. Le travail « CHAP. est un effet de la grace, & le moyen ordinaire « XXIX. d'obtenir la grace. Croire que le travail & les « vertus ne sont pas des dons de Dieu, c'est « une presomption pelagienne. Mépriser les « moyens dont Dieu se sert ordinairement pour « communiquer sa grace aux hommes, c'est « tenter Dieu en voulant renverser l'ordre de « la Sagesse divine. Ainsi la pieté veritable con- « siste à pratiquer ces moyens, & à reconnoi- « stre que c'est Dieu qui nous les fait prati- « quer. „ «

On voit assez que tout ce discours, qui a paru tres édifiant & tres solide à toutes les personnes de pieté, est entierement fondé sur la doctrine des Peres. Et il n'est pas moins certain, que ces Saints n'en ont pas moins pensé que Dieu agit par des volontez particulieres dans le cœur de ceux sur qui il repand ses graces, pour avoir cru qu'il cache ordinairement son operation divine, en les faisant passer pour acquerir les vraies vertus, par des voies qui paroissent toutes semblables à l'exterieur à celles que suivent les gens du monde, pour acquerir des qualitez purement humaines, telles que sont la civilité, la valeur guerriere, la prudence politique, l'art de gagner les hommes pour les faire entrer dans nos interéts, le reglement de nos passions par des vûes d'amour propre.

C'est

CHAP. XXIX. C'est donc une illusion de vouloir faire croire, que cette suite de moyens ordinaires par lesquels Dieu fait avancer dans la pieté ceux qu'il conduit par son esprit, est une preuve qu'il agit par des volontez generales, qui doivent estre determinées à chaque effet particulier par des causes occasionnelles. Afin que cela eust quelque apparence, il faudroit que cette cause occasionnelle fust dans l'homme, & que ce fut luy qui déterminast la volonté generale de Dieu à luy faire une telle grace ensuite d'un tel moyen, comme seroit un desir, une priere, & une mortification, qui auroit dependu de l'homme & non pas de Dieu : ensorte que de ces deux choses : Priez, & il vous sera donné ; veillez, & vous ne succomberez point à la tentation ; aimez à estre humilié, & vous acquererez la vertu d'humilité ; il n'y eust que la seconde qui fust de Dieu, & que la premiere fust de l'homme.

3. Eclair. vers la fin. Mais c'est ce que l'Auteur n'a garde de dire. Car il condamne comme une erreur pelagienne cette proposition : *C'est à la grace à nous faire agir ; mais c'est à nous à vouloir, c'est à nous à prier, c'est à nous à commencer.*

Et il nous renvoie à S. Augustin dans ses livres au Pape Boniface, pour apprendre de ce Pere, combien ce partage entre l'homme

&

& Dieu est contraire à la doctrine Catholique. C'est pourquoy aussi il declare, qu'il ne faut pas chercher en l'homme la cause occasionnelle de la grace. *Les loix generales*, dit-il, *qui repandent la grace dans nos cœurs, ne trouvent rien dans nos volontez qui determine son efficace. Il falloit qu'aprés le peché Dieu n'eust plus d'égard à nos volontez. Estant tous dans le desordre, nous ne pouvons estre occasion à Dieu de nous faire grace.* Je sçay bien qu'il en veut trouver la cause occasionnelle dans Jesus-Christ. On en parlera en son lieu, & on espere de faire voir, qu'il n'y eust jamais rien de plus contraire à l'Ecriture & au bon sens. Mais il me suffit icy qu'il soit demeuré d'accord, que ce seroit estre pelagien, de vouloir que le commencement soit de nous, & la suite de Dieu; au lieu que l'un & l'autre est de nous & de Dieu: de nous, parce que nous le faisons; & de Dieu, parce que c'est Dieu qui nous le fait faire, comme S. Augustin nous l'enseigne en combattant ces heretiques. *Il est certain*, dit-il, *que c'est nous qui voulons quand nous voulons* (par où il entend la premiere bonne volonté jusques à ses plus petits commencemens) *mais c'est Dieu qui fait que nous voulons le bien, selon cette parole de l'Apostre : c'est Dieu qui opere en vous le vouloir mesme. Il est certain que c'est nous qui faisons le bien quand nous le faisons* (par où il

Chap. XXIX.

2. Disc. n. 6. & 8.

 il entend toute la suite de cette premiere bonne volonté) *mais c'est Dieu qui fait que nous le faisons, en donnant à nostre volonté des forces tres efficaces, luy qui a dit : Je feray que vous marcherez dans mes ordonnances, & que vous garderez mes commandemens, & les observerez.*

Car il s'ensuit de-là manifestement, que Dieu n'estant pas moins l'Auteur de la preparation à la grace, que de la grace qu'il donne ensuite de cette preparation ; de la priere par laquelle on la demande, que du don qu'il en fait ensuite de la priere ; de la vigilance contre les tentations, que de la victoire des tentations ; tout ce qu'on peut dire raisonnablement, est que dans cette suite de moyens dont Dieu se sert ordinairement pour faire avancer les hommes dans la pieté, il y a quelques-uns de ces moyens qui peuvent estre regardez comme causes occasionnelles des autres ; mais qu'estant impossible qu'aucun le soit à l'égard des volontez de Dieu, parce qu'ils les ont tous sans en excepter aucun pour leur principale cause, c'est une absurdité visible d'alleguer cette suite de moyens, comme une preuve, que Dieu n'agit pas dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres, mais seulement par des volontez generales, qui aient besoin d'estre determinées par des causes occasionnelles. Il y auroit en cela une contra-

di-

diction visible, puis que si une priere qui seroit un don de Dieu & un effet de sa volonté, estoit ce qui determine cette mesme volonté de Dieu, ce seroit la volonté de Dieu qui se determineroit elle-mesme, l'un de ces dons attirant l'autre; au lieu que selon la notion que l'Auteur donne des volontez generales, elles doivent estre determinées par quelque cause occasionnelle differente d'elles, & non par elles-mesmes. On peut voir ce que j'ay dit sur cela dans le 1. livre ch. 1. & 7. Chap. xxix.

CHAPITRE XXX.

IX. DIFFICULTE'.

Si le Systême rend Dieu plus aimable.

CE n'est pas seulement dans l'Avertissement sur son Traité, que l'Auteur nous fait entendre, que le but qu'il y a eu, a esté *de rendre Dieu aimable aux hommes, & de faire comprendre, qu'il n'y a rien de dur dans la conduite qu'il tient pour l'établissement de son Eglise.* Il repete la mesme chose dans son 3. Eclaircissement. *Il ne suffit pas*, dit-il, *de faire comprendre que Dieu est puissant, & qu'il fait ce qu'il veut de ses creatures. Il faut, si cela se peut, justifier sa sagesse & sa bonté:*

CHAP. XXX. *bonté: Il faut le rendre aimable & adorable, du moins autant qu'on le rend redoutable.*

Rien n'est plus dangereux que de se donner la liberté de renverser l'ancienne Theologie fondée sur les Peres & sur l'Ecriture par de nouvelles opinions, pour *rendre Dieu plus aimable aux hommes.* S. Augustin nous apprend qu'il y avoit des Chrestiens de son temps, qui pour attribuer à Dieu une plus grande bonté, pretendoient que les peines que souffriroient les mauvais Chrestiens en l'autre monde, ne seroient point éternelles, & qu'enfin ils en seroient delivrez pour aller au ciel, à cause de la foy qu'ils auroient eue en JESUS-CHRIST. Mais ce Saint remarque dans le liv. 21. de la Cité de Dieu ch. 17. *Que quoi qu'ils s'imaginassent avoir des sentimens d'autant plus dignes de Dieu, qu'ils luy attribuoient plus de bonté, ils n'osoient neanmoins étendre jusques aux Demons cette pretendue misericorde, mais ils la bornoient aux hommes.* Et c'est par où S. Augustin les refute. *Car si*, dit-il, *cette opinion doit passer pour bonne & pour veritable, parce qu'elle attribue à Dieu beaucoup de bonté, elle le sera donc encore d'autant plus, qu'elle luy en attribuera davantage. Que diront-ils donc de celuy qui porteroit cette indulgence jusqu'à la délivrance des Demons, aprés au moins plusieurs siecles de tourmens? Sans doute qu'il les surmonteroit en douceur. Et cependant son erreur*

reur en seroit d'autant plus grande & plus contraire à la parole de Dieu, qu'il s'imagineroit avoir une plus grande idée de sa bonté, & de sa clemence. CHAP. XXX.

Je me souviens aussi que Mr. Bruguier Ministre de Nismes, employa un semblable pretexte de rendre Dieu plus aimable, pour prouver, que quand leur sentiment de l'alliance des crimes avec l'estat de la justification, ne seroit pas vray, on ne pourroit pas dire qu'il est impie. Car voicy comme il raisonnoit. « C'est un principe de Morale, que plus « un objet nous paroist bon, plus nous som- « mes portez à l'aimer. Or la doctrine qui nous « persuade, que Dieu aime toûjours le fidelle « nonobstant ses crimes, nous fait paroistre « Dieu avec plus de bonté, que celle qui nous « enseigne, qu'il cesse d'aimer le fidelle dés qu'il « est coupable. Et par consequent la doctrine « de l'inamissibilité de la grace, porte davan- « tage le fidelle à l'amour de Dieu, qui est l'ac- « complissement & le but de la loy. » «

On peut voir la Réponse qu'on a faite à ce Ministre dans *L'Impieté de la Morale des Calvinistes*. *Liv. 4. ch. 6.* J'en rapporteray seulement un point qui a du rapport à ce que l'on peut répondre à l'Auteur du Systême, qui se sert du même pretexte, *de rendre Dieu plus aimable aux hommes*, pour faire valoir ses nouvelles opinions. Ce point est qu'on a representé à ce Mini-

Chap. xx x. Ministre, qu'il n'attribuoit à Dieu, à ce qu'il s'imaginoit, une plus grande bonté, qu'en le dépoüillant de sa Sainteté. *Car il est évident* (luy a-t'on dit) *que c'est proprement la sainteté de Dieu qui empéche qu'il ne puisse habiter comme dans son temple, dans une ame soüillée de crimes; & par consequent c'est le dépoüiller de sa sainteté, que de vouloir, comme font les Calvinistes, qu'afin de se faire mieux aimer de nous, il se soit obligé de ne se retirer jamais de nostre ame depuis qu'il y est une fois entré par sa grace, par quelques énormes pechez que nous violions sa loy, & que nous deshonorions son saint Nom, comme parle l'Ecriture.*

On peut dire de la même sorte à l'Auteur du Systême, qu'il ne pretend justifier la bonté de Dieu & le rendre plus aimable aux hommes, qu'en le dépouillant de sa puissance. Il ne le dissimule pas. Il dit que *sa sagesse le rend impuissant*, en ce que suivant ses conseils il ne luy est pas libre d'agir par des volontez particulieres. Et c'est par là qu'il pretend oster tout ce qui peut paroistre dur dans la conduite de Dieu au regard du salut des hommes. Car cet adoucissement consiste à dire : Qu'on n'a pas sujet de se plaindre de ce que tant d'hommes se perdent contre le dessein que Dieu a de les sauver tous, si d'une part il n'en pouvoit pas sauver davantage en n'agissant point par des volontez particulieres,

&

& si de l'autre, il ne luy a pas esté libre d'agir autrement que par des volontez generales. Or l'Auteur du Systême pretend que l'un & l'autre est vray : Que Dieu sauvera tous ceux qu'il peut sauver en agissant comme il doit agir, c'est à dire en agissant par des volontez generales : & que sa sagesse qui regle toutes ses volontez ne luy permet pas d'agir autrement que par des volontez generales. On n'a donc aucun sujet de se plaindre de ce que tant de personnes sont exclues du salut contre le dessein qu'il a que tous les hommes soient sauvez. C'est à dire en deux mots qu'on auroit grand tort de se plaindre de Dieu, puisqu'il n'a pû sauver plus d'hommes qu'il n'en a sauvé. Chap. XXX.

Mais a-t'on bien pensé qu'en avançant de telles choses, dont personne ne s'estoit avisé jusques icy, on entreprend de renverser le premier article du Symbole par lequel nous faisons *profession de croire en Dieu le Pere Tout-puissant* : & que n'y ayant pas d'apparence qu'une telle entreprise puisse reussir, on donne par là de plus grands sujets aux hommes qui ont peu de respect pour Dieu & peu de religion, de trouver sa conduite plus rude qu'ils ne faisoient auparavant, bien loin de la leur rendre *plus aimable*. Car comme cette pretendue justification de la bonté de Dieu qui le doit rendre *plus aimable*, est fondée sur l'hy-

CHAP. XXX. l'hypothese d'une impuissance que la formation des corps organisez & la creation de l'univers font voir estre contraire à des veritez de foy, on voit assez ce qui suit de là. Mais j'aime mieux le laisser diviner à ceux qui ne seroient pas capables de l'appercevoir tout d'un coup, que d'avancer rien, quoi qu'en refutant de fausses suppositions, qui fut cause qu'en lisant cecy on prononceroit quelque parole qui ne seroit pas assez conforme au profond respect, & à la veneration infinie que doivent avoir de chetives creatures pour le souverain Estre, tout parfait tout bon, tout puissant, tout juste, & tout sage.

CHAPITRE XXXI.

Reponse précise à toutes les preuves dont l'Auteur se sert pour prouver que Dieu n'agit point dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres. Des deux premieres qu'il appelle à priori.

JE ne sçaurois me persuader que toutes les personnes intelligentes ne jugent, que j'ay suffisamment renversé tous les fondemens de la premiere partie du nouveau Systême touchant la grace, qui represente Dieu comme ne donnant ses graces que par des volontez generales, qui doivent estre determinées par des

des causes occasionnelles. Il sembleroit donc qu'il ne seroit pas necessaire d'examiner en particulier les preuves qu'il emploie pour l'établir. J'ay pensé neanmoins qu'il seroit mieux de le faire, de peur qu'on ne me soupçonnast de les avoir dissimulées pour m'en estre trouvé embarassé, & n'avoir eu rien de solide à y répondre. Il les a ramassées dans son 1. Eclaircissement n. 15. & suivants. Et voicy comme il propose ce qu'il entreprend de prouver. CHAP. XXXI.

Proposition de l'Auteur sur ce qu'il pretend prouver.

« Aprés avoir prouvé par l'autorité de l'Ecriture, que les divers mouvemens de l'ame de Jesus-Christ sont les causes occasionnelles, qui determinent l'efficace de la loy de la grace, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils, il faut encore prouver en general par la raison, que l'on ne doit point croire, que Dieu agisse dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres. Car, quoi que par la Raison sans la foy on ne puisse pas démontrer, que Dieu a établi les volontez d'un Homme-Dieu pour cause occasionnelle de ses dons, on peut neanmoins sans la foy faire connoistre, qu'il ne les distribuë point aux hommes par des

CHAP. XXXI. „ volontez particulieres, & cela en deux manieres, *à priori* & *à posteriori*, c'est à dire par „ l'idée qu'on a de Dieu & par les effets de la „ grace.

R E P O N S E.

Nous parlerons dans le livre suivant de ce qui regarde la personne de JESUS-CHRIST, & on espere de faire voir que jamais rien n'a esté plus mal prouvé par l'Ecriture. Ce n'est pas de quoi il s'agit presentement.

Mais ce qui est tres-remarquable est ce qu'il avoue, que ce n'est que par la raison, & non par la foy, que l'on peut prouver le grand principe qui sert de fondement à son Systême, qui est que Dieu n'agit par des volontez particulieres, ny dans l'ordre de la nature, ny dans celuy de la grace. Où sont donc ces passages de l'Ecriture que l'on a dit autrefois qui appuioient ce sentiment? Ils se sont évanouis. Il n'en est plus question. On n'ose plus en parler mesme en general. La foy & la parole de Dieu n'ont que faire icy. C'est à la *raison* qu'on nous renvoie. On ne trouve mesme rien de positif sur cela dans aucun auteur. Tout se reduit à des raisonnemens *à priori* & *à posteriori*, *qui prouvent*, dit-on, cette verité.

Mais sçait-on bien à quoy on s'engage quand on en est là? Se souvient-on de ce qu'on a dit

a dit autrefois, que dans les choses qui se prouvent par la raison, pour bien user de sa liberté on ne doit donner son consentement que quand on ne le peut refuser : c'est à dire, lors seulement que nous nous trouvons contraints d'acquiescer à ce qu'on nous dit par la conviction & l'évidence de ces preuves *à priori* & *à posteriori*. Et afin que l'on juge plus facilement si elles sont telles quelles doivent estre, il trouvera bon que nous les appellions des *Demonstrations*, & que nous les rejettions comme n'estant point capables de satisfaire à ce qu'il a promis, à moins qu'on n'y puisse mettre pour conclusion : *Il est donc clair & évident, que Dieu n'agit point dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres.* CHAP. XXXI.

Premiere Demonstration *à Priori.*

« Un estre sage doit agir sagement. Dieu ne « peut se démentir soi-même : ses manieres d'a- « gir doivent porter le caractere de ses attributs. « Or Dieu connoît tout & prévoit tout : son « intelligence n'a point de bornes. Donc sa ma- « niere d'agir doit porter le caractere d'une intel- « ligence infinie. Or choisir des causes occasion- « nelles, & établir des loix generales pour exe- « cuter quelque ouvrage, marque une connois- « sance infiniment plus étenduë, que changer « à tous momens de volontez, ou agir par des « volontez particulieres. » «

CHAP. XXXI.

REPONSE.

Si cela s'appelle demonstration, je ne sçay ce que c'est que raisonnement. Car il est difficile de s'en imaginer un plus confus & moins regulier. Il consiste en un Syllogisme joint à un Enthymeme. Il n'y a entre l'un & l'autre nulle connexion necessaire : Et le Syllogisme est si défectueux que quand on accorderoit les deux premieres propositions, on en pourroit nier la conclusion. Mais examinons cela plus en particulier.

Un estre sage doit agir sagement. On l'avoue. *Dieu ne peut se démentir soy-même*. On l'avoue encore. *Ses manieres d'agir doivent porter le caractere de ses attributs*. C'est une proposition obscure, embarassée, équivoque. On ne comprend pas trop bien ce qu'on veut dire par *ce caractere :* si c'est en soy-même, ou au regard des hommes. On peut voir ce que j'en ay dit dans le Chapitre 27.

Quoy qu'il en soit il faut remarquer qu'on n'ose pas dire que toute maniere d'agir de Dieu doit porter le caractere de tous ses attributs generalement, ou d'un certain attribut, comme seroit l'intelligence infinie, plûtost que de tous les autres. Et pourvû que l'on remarque bien cela, on peut encore laisser passer cette partie de la majeure.

Or Dieu connoît tout & prévoit tout : son intelli-

intelligence n'a point de bornes. C'est la mineure, dont on n'a garde de ne pas demeurer d'accord. Chap. xxxi.

Donc sa maniere d'agir doit porter le caractere d'une intelligente infinie.

C'est la conclusion, que l'on soûtient pouvoir & devoir estre niée. Et le défaut en est grossier. Car le mot d'*attributs* dans la majeure ne devant pas être pris pour tous les attributs generalement, mais seulement pour quelques attributs, de ce qu'il y est dit, *que les manieres d'agir de Dieu doivent porter le caractere de ses attributs*, on n'en sçauroit conclure sans un paralogisme visible, qu'elles doivent necessairement porter le caractere d'un tel attribut, comme est son *intelligence infinie*. Un exemple l'en pourra convaincre. Trouveroit-il que ce fust bien raisonner? Les manieres d'agir d'un vray Roy doivent porter le caractere de ses vertus Royales. Or un vray Roy doit estre clement. Donc la maniere d'agir d'un vray Roy envers les plus méchans hommes & les plus impies, doit porter le caractere de sa clemence.

Mais quand nous laisserions passer tout cela, on pourroit encore l'arrester à l'enthymeme qu'il joint à ce Syllogisme par la liaison du monde la plus irreguliere. Car selon ce qu'il s'estoit engagé de prouver, la conclusion en devoit estre : *Donc il est clair & évident que*

CHAP. XXXI. *Dieu n'agit point dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres.* Ce qui obligeroit selon toutes les regles à luy donner pour antecedent, afin qu'il pust estre une suite du Syllogisme: *Or si Dieu agissoit dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres, sa maniere d'agir ne porteroit pas le caractere d'une intelligence infinie.* Et c'est ce qu'on luy auroit nié, & ce qu'on est bien assuré qu'il ne prouveroit jamais. Car c'est un article de foy, dont il demeure d'accord, que l'univers a esté creé par des volontez particulieres. Or on ne peut dire sans blaspheme, que la creation de l'univers ne porte pas le caractere d'une intelligence infinie. On ne peut donc aussi dire sans erreur, que si Dieu agissoit dans l'ordre de la grace par des volontez particulieres sa maniere d'agir ne porteroit pas le caractere d'une intelligence infinie.

Mais au lieu de former son enthymeme, comme il auroit dû estre pour estre concluant, il en embrouille l'antecedent par une autre question, dont il n'est rien dit dans le Syllogisme. Car il n'y est point parlé de *plus* & de *moins*, mais seulement *de porter le caractere d'une intelligence infinie*. Et ainsi c'est changer de preuve que de nous venir dire comme il fait: *Or choisir des causes occasionnelles & établir des loix generales pour executer quelque ouvrage, marque une connoissance infiniment plus éten-*

due

due, que d'agir par des volontez particulieres. CHAP. XXXI.
D'où il conclut, non pas directement, que Dieu n'agit point par des volontez particulieres; mais, *Que Dieu execute ses desseins par des loix generales, dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles.*

Tout cela ne vaut pas mieux que le reste. Car je nie l'antecedent; & quand je l'aurois laissé passer, je pourrois encore nier la conclusion, comme je l'ay fait voir dans le Chapitre 27. Et ainsi je n'en parleray plus icy, & je m'arresterai seulement à l'antecedent. Est-ce une chose supportable, que des hommes aveugles & pleins de tenebres, qui ne connoissent qu'imparfaitement les moindres ouvrages de la nature, aient la temerité de se rendre juges de ce qui marque en Dieu plus d'intelligence & plus de sagesse: & de vouloir que le jugement qu'ils en font passe pour si clair & si évident qu'il n'y ait point *d'esprit attentif* qui n'en doive estre convaincu? Mais combien y a-t'il de gens qui ne sont pas de leur avis, & qui croient que la formation d'une mouche ou d'une fourmy nous donne plus de sujet d'admirer l'intelligence infinie de Dieu, que ce qu'ils nous content de ses volontez generales déterminées par des causes occasionnelles. Et cependant c'est sur des preuves si mal concertées, que l'on nous donne pour des *demonstrations à priori*, qu'on entreprend de renverser tout ce qu'ont dit tous

CHAP. XXXI. les Theologiens jusques icy, tout ce qu'ont dit les Saints Peres, & tout ce qu'ont dit les Ecrivains Canoniques des operations de Dieu envers ses élus; & que par une étrange bizarrerie, on met la gloire de Dieu dans le gouvernement de son Eglise, à executer tout & à ne rien ordonner.

Pour ne pas interrompre l'examen de son raisonnement, j'ay laissé passer un petit mot sans m'y arrester, quoi qu'il ne soit pas inutile d'y faire un peu de reflexion. C'est qu'au lieu de dire simplement, qu'il y a plus d'intelligence à agir par des volontez generales, qu'à agir par des volontez particulieres, il affecte de joindre une autre expression à cette derniere, qui ne tend qu'à décrier la conduite de Dieu, telle qu'elle nous est representée par l'Ecriture & par les Peres. Car il veut qu'agir par des volontez particulieres, ce soit *changer à tous momens de volontez*, afin de faire passer cela pour une inconstance indigne de Dieu. Ce n'est point parler de Dieu avec le respect que l'on doit. Les manieres d'agir de Dieu sont inexplicables. Sa volonté est son essence mesme: & l'une & l'autre est immuable. Il ne change donc point de volontez pour vouloir differentes choses: & S. Paul n'a pas cru qu'il en changeast à tous momens, pour avoir cru & nous avoir enseigné, que c'est certainement par ses volontez particulieres qu'il donne

donne ses graces, puis que rien ne le peut mieux marquer que cette parole de Dieu même à Moyse, que cét Apostre rapporte pour rendre raison de ce qu'il avoit aimé Jacob par preference à Esaü. *Je feray misericorde à qui il me plaira de faire misericorde, & j'auray pitié de qui il me plaira d'avoir pitié* : ce qui ne paroist pas moins par la conclusion qu'il en tire. *Cela ne depend donc ny de celuy qui veut, ny de celuy qui court, mais de celuy qui fait misericorde.* ADVERSUS *hanc veritatis tam claram tubam, quis homo sobriæ vigilantisque fidei voces ullas admittat humanas.*

Il n'y a donc pas d'apparence, que l'Auteur puisse faire entrer dans ses sentimens aucun esprit attentif par sa 1. demonstration *à priori*. La 2. est encore plus foible, & il n'a fait que la marquer.

2. Demonstration, *à priori*.

« On pourroit encore *demonstrer à priori* la mesme verité par quelques autres attributs de Dieu, comme par son immutabilité.... Mais ces preuves *à priori* sont trop abstraites pour convaincre la plupart des hommes de la verité que j'avance. Il est plus à propos de la prouver *à posteriori.* »

REPONSE.

De quelque maniere qu'il pust tourner sa pretendue demonstration *à priori* par l'immu-

CHAP. XXXI. tabilité de Dieu : la creation du monde par des volontez particulieres en feroit voir la fausseté. Car comment l'immutabilité de Dieu pourroit-elle empêcher, que Dieu n'emploiast les mesmes voies pour la formation du monde spirituel, qu'il a emploiées en creant le monde corporel, & en formant tant de corps organisez? Il a donc bien fait de se dispenser de produire cette preuve, & il n'a pas mauvaise raison de dire que ces sortes de preuves *à priori* ne sont pas propres à convaincre la pluspart des hommes : mais ce n'est pas seulement, comme il dit, parce qu'elles sont *trop abstraites*; c'est bien plûtost parce qu'elles sont tres mal fondées. Il espere qu'il gagnera davantage par les demonstrations *à posteriori.* Et c'est ce que nous allons examiner dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XXXII.

Réponse aux preuves à posteriori, *par lesquelles l'Auteur pretend monstrer, que Dieu ne distribue point ses graces par des volontez particulieres.*

L'Auteur, comme j'ay déja dit, a plus de confiance dans ces dernieres preuves, que dans les premieres. Il y en a trois ou quatre de cette nature. Mais ce n'est que la mesme preuve

preuve diverſement propoſée. Car elles ſont toutes priſes de ce qu'il y a des graces ineffi-caces, ce qui ne feroit pas, dit-on, ſi Dieu donnoit ſes graces par des volontez particulieres. Cela luy paroiſt demonſtratif. Mais il auroit reconnu luy-meſme, qu'il n'y a rien de moins concluant, s'il avoit pris la peine d'examiner avec plus de ſoin, en quel ſens il eſt vray, & en quel ſens il n'eſt pas vray, qu'il y a des graces de JESUS-CHRIST qui ne ſont pas efcaces. C'eſt ce que nous verrons, en répondant à la premiere de ces demonſtrations *à poſteriori*. Je l'appelleray la premiere, non que ce ſoit la premiere dans l'ordre qu'il les propoſe, mais parce que c'eſt celle qui m'a paru donner plus d'occaſion d'éclaircir cette matiere, & de poſer des fondemens qui donneront moien de répondre ſans peine à toutes les autres. CHAP. XXXI.

1. Demonſtration *à Poſteriori.*

« Si Dieu agit par des volontez particulieres, comme il eſt ſage & qu'il veut la converſion du pecheur, certainement il n'eſt pas poſſible que toute grace ne ſoit efficace, ou qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu l'a donnée; jamais on ne luy reſiſtera: on ne l'a rendra jamais inutile. Car un eſtre intelligent proportionne toûjours les moiens avec la fin, l'action avec l'ouvrage ou avec l'effet qu'il pretend faire. » 3. Eclairciſſement n. 24.

RE-

CHAP. XXXII.

REPONSE.

C'est la majeure d'un argument, dont la mineure sous-entendue est, *Qu'il y a des graces de* JESUS-CHRIST *qui ne sont pas efficaces :* Et la conclusion qu'il laisse à tirer, est, Que Dieu ne donne point ces graces par des volontez particulieres. Il a jugé avec raison que cette conclusion se suppléeroit d'elle-mesme, parce qu'on voioit assez que c'est ce qu'il avoit entrepris de prouver. Et pour la mineure, il l'a supposée pour si indubitable, qu'il a cru qu'il n'estoit pas necessaire de l'exprimer. Mais c'est ce qui est fort surprenant. Car il n'y a point de Theologien tant soit peu instruit dans la matiere de la grace, qui ne sçache, que cette demande, *Si toutes les graces de* JESUS-CHRIST *sont efficaces*, est une question ambigue, à laquelle on doit répondre par *ouy* en la prenant en un sens, & par *non* en la prenant en un autre sens: desorte qu'on n'y peut répondre pertinemment qu'aprés en avoir demélé les équivoques.

Je ne mets point d'équivoque dans le mot de grace. Car je suppose que l'on parle icy de la grace par laquelle Dieu agit dans la volonté, qui est la vraie grace de JESUS-CHRIST qui a esté definie par S. Augustin: *Inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus:* une inspiration d'amour, afin que nous fassions le bien par une sainte affection: & dont S. Paul

S. Paul a marqué les deux principaux effets par ce celebre passage : *C'est Dieu qui opere en vous & le vouloir & le faire selon son bon plaisir.* Car, comme S. Augustin remarque souvent, *le vouloir* que S. Paul distingue du *faire*, est le commencement de la bonne volonté que Dieu opere en nous, qui souvent n'est pas encore assez forte pour nous faire accomplir ce que Dieu demande de nous. Et le *faire*, est la bonne volonté forte & pleine qui nous le fait accomplir. CHAP. XXXII.

Je mets donc seulement la premiere équivoque dans le mot de grace *efficace*. Car on appelle grace efficace celle qui a infailliblement son effet. Mais la même grace peut avoir rapport à deux effets, l'un prochain, & l'autre éloigné. D'où il peut arriver qu'elle soit efficace selon l'un, & inefficace selon l'autre. Exemple. La grace que Dieu donnoit à saint Augustin avant sa conversion, lors qu'il luy inspiroit le desir de vivre chastement, & de ne plus penser qu'à servir Dieu, pouvoit estre comparée à deux effets ; à *ce desir de vivre chastement* ; & à *la chasteté même*. Et cela supposé, cette même grace estoit efficace & inefficace. Elle estoit efficace à l'égard du desir de vivre chastement. Car elle luy avoit donné efficacement ce desir. Mais elle estoit inefficace à l'égard de la chasteté effective, parce que cette volonté de vivre chastement

&

CHAP. XXXII.

& de ne plus penſer qu'à ſervir Dieu n'eſtoit pas capable de ſurmonter la volonté contraire fortifiée par l'habitude, comme ce Saint dit luy-même : *Voluntas nova quæ mihi eſſe cœperat, nondum erat idonea ſuperare priorem vetuſtate roboratam.*

L'autre equivoque eſt dans ces mots : *Toute grace a tout l'effet pour lequel Dieu la donne.* Car cette expreſſion eſt imparfaite, & peut eſtre expoſée à la calomnie, ſi on n'ajoute *pour lequel Dieu la donne par ſa volonté abſolue.* Mais en y ajoûtant cela ou le ſouſentendant, ce n'eſt pas une abſurdité, mais une verité reconnue par toute l'Ecole de S. Thomas, *Que toute grace de* JESUS-CHRIST *a tout l'effet pour lequel Dieu la donne par ſa volonté abſolue :* quoiqu'il y ait des graces qui n'ont pas tout l'effet auquel elles tendent par leur nature, & pour lequel on peut dire que Dieu les donne par ſa volonté antecedente : & ce ſont celles que ces mêmes Theologiens de l'Ecole de S. Thomas appellent *ſuffiſantes.* Car ils declarent * qu'ils ne les appellent ſuffiſantes qu'à l'égard de l'acte plus parfait, pour la production duquel une grace plus forte eſt abſolument neceſſaire : mais qu'elles ſont efficaces à l'égard de l'acte moins parfait, auquel elles ſe rapportent par le decret abſolu de

* *Alvarez diſp.* 80. Omne auxilium ſufficiens reſpectu unius actus, SEMPER EST EFFICAX reſpectu alterius ad quem efficiendum decreto abſoluto divinæ voluntatis ordinatur.

de la volonté divine. C'est à dire, pour appliquer encore cela à l'exemple de S. Augustin, Que la grace que Dieu luy avoit donnée avant sa conversion a eu tout l'effet pour lequel elle luy avoit esté donnée par un decret absolu de la volonté de Dieu, qui estoit de luy faire avoir un desir sincere de vivre chastement & de ne plus penser qu'à le servir : Mais qu'elle n'a pas eu l'effet auquel ce desir tendoit par sa nature, & que l'on pourroit dire aussi que Dieu vouloit par sa volonté antecedente, qui estoit la chasteté même.

Ce même Saint explique parfaitement bien dans le liv. de la Grace & du libre arbitre chap. 15. 16. & 17. ces deux sortes de graces : dont l'une donne seulement la volonté de bien vivre, mais encore foible, semblable à celle qu'il avoit luy-même avant sa conversion. Et l'autre donnant une volonté plus forte, fait que l'on vit bien effectivement : & il y montre par l'Ecriture que l'une & l'autre est efficace, c'est à dire, ne manque point d'avoir l'effet pour lequel elle est donnée, mais chacune à l'égard de l'effet qui luy est propre. Car il demeure d'accord que la premiere est inefficace à l'égard de l'obeïssance aux commandemens de Dieu, qui en requierent une plus forte pour estre accomplis effectivement.

Ces équivoques estant demélées, on peut demeurer d'accord de la proposition de l'Auteur:

teur : *Que si Dieu agit par des volontez particulieres, il faut que toute grace soit efficace*, c'est à dire qu'elle ait toûjours l'effet pour lequel Dieu la *donne par sa volonté absolue*. Car comme il dit, *jamais on ne luy resistera, & on ne la rendra jamais inutile à l'égard de cét effet.* Ce qui monstre qu'il a supposé que la grace seroit donnée par une volonté absolue, à laquelle rien ne resiste, si elle estoit donnée par des volontez particulieres. Mais il ne peut tirer de-là la conclusion qu'il en doit tirer, qui est: *Qu'il est clair & évident que Dieu ne donne point ses graces par des volontez particulieres*, qu'en supposant que c'est un fait évidemment faux & insoûtenable, que toute grace de Jesus-Christ soit efficace à l'égard de l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue, à laquelle rien ne resiste.

Or comment oseroit-on dire, qu'on peut supposer sans crainte que cette proposition reduite en ces termes, doit passer pour insoûtenable, & le fait qu'elle enferme pour tres-certainement & tres-evidemment faux, puis qu'on ne sçauroit nier qu'elle ne soit soûtenue comme tres-vraie par les plus habiles Theologiens de l'Eglise & par des Ordres tous entiers, qui ont accoûtumé de la prouver par ce passage d'Isaïe 55. 10. *Comme la pluie & la neige descendent du Ciel, & n'y retournent plus, mais qu'elles abbreuvent la terre, la rendent fecon-*

de

de & la font germer, & qu'elle donne la semence pour semer, & le pain pour s'en nourrir : ainsi ma parole qui sort de ma bouche ne retournera point à moy SANS FRUIT, *mais elle fera* TOUT CE QUE JE VEUX, *& elle* PRODUIRA L'EFFET POUR LEQUEL JE L'AY ENVOYE'E. CHAP. XXXII.

Il me seroit aisé de monstrer par l'Ecriture & par les saints Peres qu'il n'y a rien de plus certain que ce que l'on voudroit faire passer pour évidemment faux. Mais je n'ay pas besoin de le faire pour ruiner cette prétendue demonstration. Car il suffit que ce qu'on y suppose comme tres-certain, soit au moins tres-incertain, pour conclure de-là, qu'une telle preuve ne merite pas seulement d'estre écoutée, quand il s'agit d'établir un aussi étrange paradoxe, comme est de prétendre que Dieu ne donne point ses graces par des volontez particulieres, mais seulement par des volontez generales, qui doivent estre déterminées par une cause occasionnelle differente de la volonté des hommes à qui ces graces sont données. Car cela est si éloigné de toute vrai-semblance, que je ne croy pas qu'il soit jamais rien venu de tel dans l'esprit d'aucun Theologien ny Catholique ny Heretique.

C'est pourquoy supposé que sa proposition conditionnelle soit vraie, *si Dieu agit &c.* L'Auteur sçait que les Philosophes enseignent qu'on la peut appliquer à deux usages; Ou à détrui-

CHAP. XXXII. détruire l'antecedent, qui est *que Dieu agisse par des volontez particulieres*, par l'absurdité prétendue du consequent, & c'est ce qu'il a fait : Ou à établir le consequent par la verité de l'antecedent. Et il me permettra de luy dire que c'est ce qu'on a plus de droit de faire, qu'il n'en a eu de faire le contraire. Car en supposant que sa proposition conditionnelle soit veritable, on est assuré qu'il y a peu de personnes qui ne trouvent ce raisonnement meilleur que le sien.

Si Dieu donne ses graces par des volontez particulieres, il n'y en aura point qui ne soit efficace à l'égard de l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue, à laquelle rien ne resiste.

Or il faudroit renoncer à tout ce que l'Ecriture, à tout ce que les Saints Peres, & à tout ce que les Theologiens nous enseignent, pour ne pas demeurer d'accord qu'il nous les donne par des volontez particulieres, & non par des volontez generales qui doivent estre déterminées par une cause occasionnelle.

Il faut donc aussi demeurer d'accord, que toute grace de JESUS-CHRIST est efficace à l'égard de l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue à laquelle rien ne resiste.

2. Demonstration *à posteriori*.

Dieu estant infiniment sage ne veut ou ne fait

fait rien sans dessein ou sans fin. Or la grace « Chap
tombe souvent sur des cœurs tellement dispo- « xxxii
sez qu'elle y est infructueuse. Donc elle ne «
tombe point sur ces cœurs par une volonté par- «
ticuliere, mais seulement par une suite neces- «
saire des loix generales. 1. Eclairciss. n. 16. «

R E P O N S E.

J'ay déja parlé de ce raisonnement dans le chap. 28. & je pretends en avoir fait voir la fausseté, en ce qu'il engage necessairement dans une erreur tres-absurde, qui est que Dieu n'a jamais donné sa grace à aucun infidelle ny à aucun pecheur, avec un dessein particulier de faire croire cét infidelle ou de convertir ce pecheur; mais qu'il n'a eu d'autre dessein en leur donnant sa grace que de faire précisement ce à quoy le déterminoit sa cause occasionnelle.

Cela suffiroit pour n'avoir aucun égard à cette pretendue demonstration. Neanmoins je veux bien encore en monstrer positivement les défauts.

On n'en peut rien conclure qu'en vertu de cette proposition : *Si Dieu donnoit sa grace par des volontez particulieres, il agiroit sans dessein & sans fin (ce qui est indigne d'un agent sage) lors qu'il en donne d'inefficaces, comme lors qu'il donne trois degrez de delectation spirituelle, à celuy à qui quatre sont necessaires.*

Or c'est ce que je nie, en supposant ce que

j'ay

CHAP. XXXII. j'ay dit dans la réponse precedente, touchant les graces qui en divers sens & selon divers rapports peuvent être appellées efficaces & inefficaces. Car je soûtiens qu'en prenant les graces inefficaces dans le sens qu'on les doit prendre, il n'est point vray que Dieu agiroit sans avoir de fin ny de dessein, s'il donnoit de semblables graces par des volontez particulieres. C'est une tres-fausse pretension, qui ne peut estre appuiée que sur trois ou quatre fausses suppositions.

La 1. est que Dieu soit obligé de nous rendre compte du dessein particulier qu'il peut avoir eu en agissant sur le cœur de l'homme par un mouvement de grace fort ou foible, & que quand ce dessein nous sera caché nous aions droit d'assurer qu'il ne peut avoir eu en cela de dessein particulier, mais qu'il faut necessairement qu'il n'en ait point eu d'autre que de faire precisement ce à quoy le determinoit sa cause occasionnelle. Peut-on raisonner d'une maniere plus injurieuse à Dieu? Et n'est-ce pas une temerité que S. Paul a voulu reprimer quand il a dit par deux fois; *Quis enim cognovit sensum Domini?*

Rom. 11. 34. 1. Cor. 2. 16.

La seconde est que Dieu ne puisse avoir d'autre dessein particulier en donnant sa grace que l'utilité de celuy à qui il la donne, lors mesme qu'il la donne à des reprouvez. Il paroist que c'est-là la pensée de l'Auteur. Mais sans fondement: car pourquoy Dieu ne pourroit-

roit-il pas donner une grace inefficace à un re-
prouvé par un dessein particulier de diminuer sa concupiscence pour empécher qu'elle ne se debordast en des crimes qui seroient prejudiciables à la sanctification des élus? Je laisse beaucoup d'autres desseins que Dieu pourroit avoir. Il me suffit d'en marquer un.

La 3. supposition est, qu'au regard même d'un pecheur predestiné, Dieu ne puisse avoir de dessein particulier de luy faire du bien en luy donnant sa grace, si cette grace n'est telle, qu'elle soit capable de le convertir: *ce que n'est pas*, dit-il, *une grace de 3. degrez donnée à celuy qui en a 4. de concupiscence.* On voit manifestement que c'est-là sa pretension; mais qui ne voit en même temps que rien n'est plus deraisonnable? Car qui ne sçait que c'est au contraire la voie ordinaire dont Dieu se sert pour convertir les pecheurs, que de les faire passer par divers mouvemens de grace qui sont d'abord fort imparfaits, & qui ne sont pas capables de rompre toute la dureté de leur cœur, avant que de leur donner cette grace plus forte qui les delivre de l'esclavage du peché, pour les faire esclaves de la justice qui est l'estat des enfans de Dieu.

C'est comme il en a usé envers S. Augustin, selon qu'il le represente luy-même d'une maniere si touchante: & on peut dire aussi que c'est sa propre experience qui luy a fait parler en divers endroits de cette conduite de Dieu

avec

CHAP. XXXII. avec tant de lumiere & tant d'onction. Je me contenteray de rapporter icy ce qu'il en dit sur ces paroles du Pseaume 6. *Sed tu Domine usquequo?*

Jusques à quand Seigneur mon ame desolée
Se plaindra-t'elle à toy sans estre consolée.

» Qui ne voit, dit-il, que ce saint Prophete » nous represente une ame qui combat contre » ses vices, & que le medecin differe long- » temps de guerir, afin de luy faire mieux com- » prendre en quel abysme de maux elle s'est » precipitée en s'abandonnant au peché? Car » on n'a pas grand soin d'éviter un mal qui se » guerit facilement. Et au contraire la difficul- » té de la guerison fait qu'on s'applique bien » davantage à se maintenir dans la santé qu'on » n'a recouvrée qu'avec bien de la peine. Ce » n'est donc pas une dureté à Dieu de laisser » crier le pecheur qui veut retourner à luy: » *Et vous Seigneur jusques à quand?* Mais c'est » un effet de sa bonté envers cette ame accablée » du poids de sa misere, parce qu'il ne differe » de l'en delivrer par une grace plus forte, que » pour luy faire connoistre, combien est grand » le mal qu'elle s'est faite à elle-même. Et afin » qu'elle apprenne par là quelle est la peine qui » est reservée aux méchants qui ne se veulent » pas convertir à Dieu, puisque ceux mêmes » qui se veulent convertir à luy aprés l'avoir offen-

offensé, souffrent de si grandes difficultez «Chap
avant que de se pouvoir tirer de ce miserable «xxxii
estat.„ «

L'experience ne confirme que trop cette verité, & il y a peu de vrais penitens qui ne soient prets de la reconnoître. Comment donc peut-on apporter pour une preuve, que Dieu ne donne pas ses graces par des volontez particulieres, de ce qu'il en donne quelquefois d'inefficaces, c'est à dire, qui ne sont pas encore assez fortes pour tirer l'ame de l'estat du peché? *C'est*, dit l'Auteur, *que Dieu seroit frustré dans son attente, s'il les avoit données dans un dessein particulier de faire du bien à ce pecheur, puisque le bien qu'il luy auroit voulu faire auroit esté de le convertir, ce que neanmoins ces graces n'auroient pas fait, & n'estoient pas même capable de faire.* Mais peut-on raisonner moins juste, que de raisonner de la sorte? Ce qui prepare à un bien n'est-ce pas un bien, quoique ce ne soit pas encore ce bien plus parfait qu'on desire de procurer à quelqu'un? Un medecin fait saigner un malade qui a une grande fievre : ce seroit une espece de miracle s'il estoit guery par cette premiere saignée. Cependant dira-t'on que ce medecin ne la luy a pas fait faire dans un dessein particulier de le guerir, ou que s'il a eu ce dessein il a esté frustré de son attente? Il est clair qu'on n'auroit aucun lieu de dire ny l'un ny l'autre.

Pourquoy donc ne veut-on pas concevoir, qu'on a encore moins de raison de le dire du souverain medecin des ames, qui sçait comment il les doit guerir, & qui n'attend pas à l'apprendre du malade, comme dit S. Augustin. *Agit utique Deus ut sanet omnia, sed agit judicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab agroto.*

De nat. & grat. cap. 27.

Ce seroit donc une extrême ingratitude, à ceux qui imploreroient son assistance pour estre gueris de leurs maux, de ne vouloir pas reconnoître, qu'il auroit fait *dans un dessein particulier de leur faire du bien*, ce qui ne leur auroit pas apporté le dernier soulagement, mais auroit esté seulement une preparation à leur guerison entiere.

La fausseté de ces suppositions estant manifeste, comment prouvera-t'on que Dieu agiroit sans dessein, s'il agissoit par une volonté particuliere, lors qu'il donne à un pecheur un mouvement de grace qui ne le convertit pas, c'est à dire, qui ne le tire pas de l'estat du peché? Car on ne le peut faire que par un raisonnement aussi peu juste, que seroit celuy d'un homme qui diroit; Que Dieu n'a pu agir par une volonté particuliere quand il a commandé à Abraham d'immoler son fils. Car autrement, dira-t'il, ou Dieu auroit agi sans dessein, ce que ne peut faire *un agent sage*, ou il a esté frustré de son attente, puis qu'Isaac n'a pas esté

immolé. Le vice de cét argument seroit qu'on y supposeroit sans raison, que Dieu n'auroit pu avoir d'autre dessein en commandant à Abraham de luy immoler son fils, que l'actuelle immolation d'Isaac, au lieu qu'il en avoit un autre, qui estoit de faire connoître la sainteté d'Abraham & la grandeur de sa foy. On fait icy la mesme faute. On n'envisage aucun autre dessein que Dieu pourroit avoir eu en donnant sa grace à un pecheur, sinon celuy de le convertir par cette grace. D'où l'on conclut que quand la grace n'a point cét effet, Dieu l'auroit donnée sans dessein, s'il l'avoit donnée par une volonté particuliere. Mais on pourroit dire à l'Auteur ce que dit un Ancien. *Quis te coegit falsum putare?* Qui vous a forcé de croire que la conversion actuelle du pecheur, soit le seul dessein que Dieu eust pu se proposer en luy donnant des graces par une volonté particuliere? Car s'il en a pu avoir d'autres, rien n'est plus faux que cette maniere d'argumenter. Or c'est une temerité insupportable de vouloir que Dieu ne puisse donner des graces aux reprouvez pour le bien de ses élus : & c'est renverser toute l'œconomie de la grace que de ne pas reconnoître que Dieu donne souvent des graces inefficaces aux pecheurs, non dans le dessein de les convertir par ces graces, mais dans le dessein de les preparer à leur conversion, en leur faisant sentir la difficulté qu'il y a

CHAP. XXXII. de sortir du malheureux estat où on s'est precipité en s'abandonnant au peché. Il est donc clair que cette preuve ne vaut pas mieux que les autres, & que c'est un pur sophisme qu'on a pris pour une demonstration.

3. Demonstration *à Posteriori.*

„ Quoique Dieu puisse punir les pecheurs ou „ les rendre plus malheureux qu'ils ne sont, il „ ne peut pas vouloir les rendre plus coupables „ & plus criminels. Or la grace rend quelquefois „ certaines personnes plus coupables & plus cri- „ minelles, & Dieu connoît certainement, que „ selon leurs dispositions actuelles, les graces „ qu'il leur distribuë auront ce funeste effet. „ Donc ces graces ne tombent point sur ces „ cœurs corrompus par une volonté particuliere „ de Dieu, mais par une suite necessaire des loix „ generales qu'il a établies pour produire de „ meilleurs effets.„

REPONSE.

Je ne m'arrête point à ce qui est dit dans cette fin, *des graces données par une suite necessaire des loix generales, que Dieu a établies pour produire de meilleurs effets,* & j'ay laissé passer une clause semblable dans la demonstration precedente, parce que je n'en puis bien representer la fausseté & l'erreur que quand je traiteray de ce qu'il dit estre *la cause occasionnelle*

nelle de la grace : ce que la longueur de ce livre cy m'a obligé de reserver au livre suivant. Examinons donc sans cela cette nouvelle preuve.

Elle est fondée sur un fait & sur deux maximes. Le fait est que la grace rend quelquefois certaines personnes plus coupables & plus criminelles. La 1. maxime est, que Dieu ne peut pas vouloir rendre les pecheurs plus coupables & plus criminels. La 2. Que Dieu seroit censé les vouloir rendre plus criminels, s'il leur donnoit ses graces par des volontez particulieres, lors qu'il connoist certainement, que selon leurs dispositions actuelles les graces qu'il leur distribue auront ce funeste effet. Tout cela doit estre expliqué.

Pour le fait. Il n'est point vray que la grace de Jesus-Christ, de laquelle seule il s'agit icy, rende personne plus coupable & plus criminel. C'est la bien mal connoistre que d'en avoir cette pensée. Elle consiste, comme j'ay déjà dit aprés saint Augustin, dans l'inspiration de la bonne volonté, c'est à dire, dans le mouvement par lequel Dieu tourne nostre volonté vers luy : *Inspiratio dilectionis.* Or il est impossible que ce mouvement d'amour vers Dieu, soit qu'il soit fort ou qu'il soit foible, rende l'homme plus criminel. C'est donc une proposition scandaleuse, & qu'on ne doit pas souffrir, de dire de *la grace de*

CHAP. XXXII. JESUS-CHRIST, *qu'elle rend quelquefois certaines personnes plus coupables & plus criminelles.* Cependant c'est ce qu'il repete encore d'une maniere plus choquante dans les deux nombres suivants. Dans le 17. *Afin que les cœurs de certains pecheurs demeurent endurcis, Dieu n'a qu'à les laisser à eux-mémes. Pourquoy donc attribuer à Dieu une volonté particuliere pour faire un usage si dur & si facheux du sang de son Fils.* Comme si jamais personne avoit attribué à la grace du Fils de Dieu l'endurcissement des pecheurs. Et dans le n. 18. *Dieu pour punir les hommes peut vouloir que les pluies rendent les terres steriles. Mais il n'en est pas de même de la pluie de la grace. Puis que Dieu ne peut la repandre dans le dessein de rendre les hommes plus coupables & plus criminels.* Cependant il faut remarquer qu'il veut bien que l'on dise de la grace du Sauveur *qu'il y a des pecheurs qu'elle rend plus coupables & plus criminels.* Cela ne le choque point : il le suppose comme indubitable. Il n'y trouve point à redire, pourvû que Dieu ne la donne point par des volontez particulieres, mais seulement par des volontez generales, parce qu'il croit qu'alors Dieu n'en répond point, & qu'on ne luy doit point attribuer ces mauvais effets, mais à un espece de fatalité qu'il appelle, *la suite necessaire des loix generales.*

Mais n'est-il pas vray (dira-t'on) que nous

en sommes plus coupables quand nous ne correspondons pas à la grace, & que c'est ce qui arrive quand nous manquons de faire ce qu'elle nous avoit inspiré? Car un avare à qui Dieu auroit fait prendre pendant un Jubilé, la resolution de n'estre plus si dur envers les pauvres, en seroit plus coupable, s'il continuoit aprés cela à leur estre aussi impitoiable qu'auparavant. On en demeure d'accord. Mais ce n'est pas la grace qui le rend plus criminel. C'est son infidelité à executer le dessein que la grace luy avoit fait prendre. Et ainsi tout ce qu'il y avoit de bon en cela est de la grace, & tout ce qu'il y a de mauvais est uniquement de luy. CHAP. XXXII.

On pourra dire encore que la grace luy a esté une occasion de commettre cette infidelité, & par là de devenir plus criminel, parce qu'il n'auroit pas esté infidelle en manquant à accomplir sa resolution, si la grace ne la luy avoit pas donnée. Je l'avoue: mais cela est bien different *de rendre les pecheurs plus coupables & plus criminels.* Qu'on en demeure donc là, & qu'on se reduise à prétendre; Que comme Dieu ne peut vouloir que les pecheurs deviennent plus criminels, il ne peut rien faire aussi par des volontez particulieres qui leur donne occasion de devenir plus coupables, lors qu'il connoist certainement que selon leurs dispositions actuelles, ce qu'il feroit à leur égard auroit *ce funeste effet.* Mais pretendre cela, &

CHAP. XXXII. renverser toute l'Ecriture Sainte, c'est la même chose.

Car est-ce que Dieu n'a pas agi par des volontez particulieres, lors qu'il a frappé l'Egypte de tant de plaies? Est-ce que ces plaies n'ont pas esté une occasion à Pharaon & aux Egyptiens de devenir plus criminels, en s'opiniâtrant à ne point obeïr à Dieu, & s'endurcissant le cœur contre ces châtimens? Est-ce que Dieu ne connoissoit pas certainement que dans les dispositions actuelles où estoit Pharaon, ces plaies ne manqueroient pas d'avoir *ce funeste effet*? Est-ce que Dieu ne l'a pas prédit à Moyse, en s'attribuant à luy-même l'endurcissement de ce Prince: *Ego indurabo cor Pharaonis, & non dimittet populum*? Dira-t'on que Dieu a fait en cela quelque chose d'indigne de luy? (Exod. 4. 21.)

Est-ce aussi qu'il n'a pas agi par une volonté particuliere lors qu'il a donné la Loy aux Juifs, & qu'il l'a écrite sur la pierre pour marquer la dureté du cœur de ceux à qui elle a esté donnée? Est-ce qu'elle n'a pas esté tellement une occasion aux Juifs de devenir plus coupables, que S. Paul l'a appellée *force du peché*: VIRTUS *peccati lex*, (ce qu'à Dieu ne plaise qu'on puisse dire de la grace de JESUS-CHRIST) & que S. Augustin n'a point craint d'avouer aux Manichéens; *Que la loy a rendu les superbes* PLUS COUPABLES *en ajoûtant à leurs pechez* (Aug. cont. Faust. lib. 15. cap. 8.)

pechez le violement de la loy, parce qu'elle commande ce qu'ils ne peuvent accomplir? Est-ce que Dieu ne connoissoit pas tres-certainement, que dans la disposition actuelle où estoit ce peuple charnel, la loy auroit cét effet en tous les Juifs purement Juifs qui estoient les enfans d'Agar qui n'engendroit que des esclaves? . . .

CHAP. XXXII. *Ibid. lib.* 19. *cap.* 7.

C'est donc manifestement contredire la parole de Dieu & blasmer la conduite qu'elle nous apprend qu'il a tenue en tant de rencontres, que de joindre ensemble ces deux propositions: L'une, que Dieu ne peut vouloir que les pecheurs deviennent plus coupables & plus criminels: L'autre, que Dieu seroit censé vouloir qu'ils deviennent plus criminels, si en agissant par des volontez particulieres, il faisoit des choses qu'il connoist certainement qui leur donneront occasion de devenir plus coupables selon leurs dispositions actuelles.

Je ne m'arreste pas davantage sur ce sujet parce que j'en ay traité amplement dans le 1. Livre chap. 13. où je n'ay fait que rapporter ce qu'en dit l'Ecriture & les reflexions que S. Augustin a faites sur ces passages de l'Ecriture.

CHAPITRE XXXIII.

Réponse à la derniere preuve. Et conclusion de ce Livre.

IL ne me reste plus à examiner qu'une *demonstration* qui tient quelque chose de toutes les autres. Mais je me contenteray de la proposer & d'y faire quelque reflexion. Car aprés ce que j'en ay dit par avance dans les chapitres 22. 23. & 24. je ne pense pas que personne en puisse estre embarassé; & on sera plutost surpris, qu'un homme d'esprit ait pu croire que l'on trouvera de *l'evidence* dans une preuve que l'on a montré n'estre appuiée que sur de vaines pretensions, qui n'ont pas la moindre ombre de vraisemblance.

4. Demonstration *à posteriori.*

„ Il est évident par les veritez que je viens
„ d'établir, qu'il n'y a point d'autre voie, que
„ celle que je donne, pour accorder l'Ecriture
„ sainte avec elle même, ou cette proposition:
„ Dieu veut sauver tous les hommes; avec
„ celle-cy: Tous les hommes ne sont pas sau-
„ vez. Car Dieu veut sauver tous les hommes,
„ & même l'impie. Dieu le jure par la bouche
„ du Prophete Ezechiel. Or Dieu est le maistre
„ des cœurs. Il peut donner à l'impie une grace
telle

telle qu'elle le convertira surement, puisque "Chap
Dieu sçait quel degré de grace, & quand il "XXXI.
la faut donner afin qu'elle opere la conver- "
sion du pecheur. Qui peut donc l'empecher "
de faire ce qu'il veut ? Quelle creature peut "
luy resister ? N'est-il pas évident que c'est "
sa sagesse, qui l'oblige à agir d'une maniere "
si simple & si generale, que la grace n'est "
pas toûjours donnée au pecheur assez forte "
ou dans des momens assez favorables, pour "
estre utile à la conversion de celuy qui la "
reçoit ? "

REPONSE.

Depuis l'heresie de Pelage il n'y a rien à quoy les Catholiques & les Heretiques se soient plus appliquez, qu'à accorder l'Ecriture avec elle même, ou cette proposition *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*, avec celle-cy : *tous les hommes ne sont pas sauvez.* Ce seroit donc une chose fort étrange que pendant l'espace de treize cens ans, tant de grands esprits & tant de Saints si éclairez, n'eussent pu rien trouver de satisfaisant sur cet accord : & que le denouement de cette difficulté eust esté reservé aux meditations d'un Philosophe. Car il avoue que ce n'est point de l'Ecriture, ny des saints Peres, ny d'aucun Theologien, mais de ses seules speculations Metaphysiques sur l'idée de l'Estre parfait, qu'il a appris, qu'il n'a pas esté libre

CHAP. XXXIII. à Dieu de donner ses graces par des volontez particulieres, mais qu'il a fallu necessairement qu'il ait agi par des volontez generales qui ont dû estre determinées par une cause occasionnelle.

Voilà le fondement de ce mysterieux accord qui estoit demeuré inconnu dans le monde pendant tant de siecles. Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, & que tous les pecheurs se convertissent. Il en a juré par son Prophete. D'où vient donc qu'il y a tant d'hommes qui se perdent, & si peu de pecheurs qui se convertissent? On ne peut pas dire comme faisoient les Pelagiens, que c'est que les hommes ne veulent pas, & qu'ils s'opposent à l'execution de la volonté de Dieu par leur mauvaise volonté. Car Dieu est le maistre des cœurs, & il n'y a point de pecheur à qui il ne puisse donner une grace telle qu'elle le convertira surement. Qui peut donc l'empecher de faire ce qu'il veut, c'est à dire de sauver tous les hommes, & quelle creature luy peut resister? Il faut chercher en Dieu même ce qui l'empeche d'executer la volonté qu'il a de sauver tous les hommes: & c'est le mystere qui n'a esté découvert qu'en 1680. Jusques-là on n'avoit pas sçu que ce que Dieu auroit fait sans peine s'il avoit pu agir par des volontez particulieres, ne luy a pas esté possible à cause que sa sagesse l'a empeché d'agir de cette sorte, &

l'a

l'a obligé de n'agir que par des volontez generales : ce qui cause tous les inconveniens qu'on auroit sans cela de la peine à accorder avec la bonté & la toute-puissance de Dieu. Car Dieu ne donnant point sa grace, comme on l'a cru jusques icy, à qui il veut, quand il veut, & en la maniere qu'il le veut, mais par une espece de fatalité ou de hazard selon qu'il y est determiné par sa cause occasionnelle, il arrive de-là que tel pecheur n'en reçoit que trois degrez qui en auroit besoin de quatre : que d'autres ne la reçoivent pas en des momens assez favorables pour estre utile à leur conversion : & qu'elle n'est point du tout donnée à une infinité d'autres, tels que sont les infidelles qui n'ont point entendu parler de Jesus-Christ. Ce sont *des suites fâcheuses:* on en demeure d'accord : mais on pretend que l'on n'a aucun sujet de s'en prendre à Dieu, parce qu'il n'a pu mieux faire. Car il n'a pu rien faire sans consulter sa sagesse, & on a trouvé dans l'idée de l'Estre parfait, que cette sagesse estant consultée ne luy a pas permis d'agir autrement que par les voies les plus simples, dont *ces suites facheuses* sont des suites necessaires.

Il est vray que l'on peut demander sur cela à l'Auteur de cette nouvelle maniere d'accorder l'Ecriture sainte avec elle-même, d'où vient que cette même sagesse de Dieu, ne l'a pas obligé de ne creer l'Univers que par les

CHAP. XXXIII. voies les plus simples? Est-ce qu'il ne l'avoit pas consultée sur la volonté qu'il avoit de le creer, ou que l'ayant consultée, elle a esté d'un autre avis que quand il luy a proposé la volonté qu'il avoit de sauver tous les hommes? C'est une difficulté sur laquelle il ne paroist pas qu'il ait encore fait de reflexion; ou qu'il a dissimulée parce qu'il n'a pas vû qu'on y pust faire de reponse raisonnable.

En voicy une autre qui ne renverse pas moins toutes ces demonstrations *à priori* & *à posteriori*. C'est luy-même qui l'a proposée. Mais il paroist n'en avoir pas vû les consequences.

C'est dans le 1. Ecclaircissement de son Traité n. 13. où il se fait cette objection. *Ny les Anges ny les Saints de l'ancien Testament n'ont point reçu la grace en consequence des desirs de l'ame de* JESUS-CHRIST, *puisque cette sainte ame n'estoit point encore: Et ainsi quoyque* JESUS-CHRIST *soit la cause meritoire de toutes ces graces, il n'est point la cause occasionnelle qui les distribue.*

Il fait deux réponses à cette objection. La 1. est: *Que puisqu'on ne peut nier que* JESUS-CHRIST *long-temps avant que de naistre ou de meriter, n'ait pû estre cause meritoire des graces qui ont esté données aux Anges & aux Saints de l'ancien Testament, on doit,* dit-il, *ce me semble demeurer d'accord que par ses prieres il a pû estre*

estre cause occasionnelle des mêmes graces, long-temps avant que de les luy avoir demandées. Chap. XXXIII.

Mais il y a bien de la difference entre le merite de Jesus-Christ, & les desirs de son ame par lesquels on pretend que les volontez generales de Dieu doivent estre determinées à donner chaque grace à chaque homme en particulier. Le merite de Jesus-Christ estant general pour tous les hommes quant à la suffisance du prix qui est infini, on comprend facilement qu'il a pû estre appliqué par le Pere Eternel à qui il a voulu, avant même que ce prix luy eust esté payé, pour parler ainsi : comme on ne trouveroit pas étrange qu'un Roy rendist la liberté à des prisonniers dont il seroit assuré qu'on luy payeroit la rançon, quoyqu'elle ne luy fust pas encore payée. Mais l'ame de Jesus-Christ agissant, selon l'Auteur, comme celles des autres hommes, quelle apparence qu'elle ait formé des desirs & des prieres pour determiner les volontez generales de son Pere à ce qu'elle sçavoit certainement qu'il avoit voulu & executé il y avoit plusieurs siecles. Ce sont les actions de grace qu'on emploie dans ces rencontres & non pas les prieres & les desirs. Et quant à ce qu'on attribue à Dieu, qu'il n'auroit point agi par des volontez particulieres en donnant ces graces, parce qu'il y auroit esté determiné par les desirs futurs de l'ame de Jesus-Christ

c'est

CHAP. XXXIII. c'eſt comme ſi l'on diſoit, que Dieu n'agiroit point par des volontez particulieres en me faiſant marcher aujourd'huy ſans que j'en euſſe envie, parce qu'il prevoiroit que j'en aurois envie quelques jours aprés.

Il eſt vray auſſi qu'il n'inſiſte gueres ſur cette premiere réponſe, & qu'il s'arreſte davantage à la derniere que voicy.

L'AUTEUR. *Quand on accorderoit que Dieu n'a point établi de cauſe occaſionnelle pour toutes les graces qui ont eſté données aux Anges & aux Patriarches, je ne voy pas que l'on en puiſſe conclure, que maintenant* JESUS-CHRIST *n'eſt point la cauſe occaſionnelle qui applique aux hommes les graces qu'il leur a meritées. Dieu a donné avant* JESUS-CHRIST *la grace par des volontez particulieres. Je le veux, ſi on le ſouhaite :* LA NECESSITE' DE L'ORDRE LE DEMANDOIT. *La cauſe occaſionnelle ſelon l'ordre ne pouvoit eſtre ſi-toſt établie : les Elus eſtoient en tres-petit nombre.*

REP. Il faut bien qu'il veüille, que Dieu avant JESUS-CHRIST ait donné la grace par des volontez particulieres, puiſqu'il dit *que la neceſſité de l'ordre le demandoit.* Car c'eſt une de ſes plus grandes maximes : *Que l'ordre eſt à l'égard de Dieu même une loy infiniment plus inviolable, que les loix qu'il a établies pour la conſtruction de ſon ouvrage, parce qu'il ne manque jamais de faire ce que l'ordre luy preſcrit.* Et par con-

confequent, fi, comme il l'affure, *la neceffité* CHAP. XXXIII.
de l'ordre demandoit, qu'avant JESUS-CHRIST *Dieu donnaft la grace par des volontez particulieres*, il doit eftre indubitable felon luy-même, qu'il la donnée de la forte.

Mais comment n'a t'il pas vû qu'avoüer cela, c'eftoit ruiner abfolument toutes fes demonftrations *à priori* & *à pofteriori.* Il eft aifé d'en convaincre tout le monde en peu de paroles: & il eft bon de le faire.

Refutation des deux Demonftrations *à Priori.*

Dieu pendant quatre mille ans a donné la grace par des volontez particulieres.

On n'a donc pû fans une fauffeté vifible fuppofer, comme l'on a fait dans ces deux pretendues demonftrations, que fi Dieu donnoit fa grace par des volontez particulieres, *il n'agiroit pas fagement*, qu'il *fe dementiroit foy-mefme*, & que *fa maniere d'agir devant porter le caractere de fes attributs*, cette maniere de donner la grace ne porteroit pas le caractere de fon immutabilité. Ajoûtez à cela, que toutes ces Demonftrations *à priori* doivent eftre prifes, comme il le marque luy-même, de l'idée de l'Eftre infiniment parfait que tous les hommes peuvent confulter, & où on ne voit que les veritez neceffaires & immuables, & non ce qui peut eftre

Chap. XXXIII. eſtre ou n'eſtre pas. Or pendant ces quatre mille ans tous ceux qui ont conſulté l'idée de l'Eſtre parfait, n'y ont pas vû certainement que la ſageſſe de Dieu le duſt empécher de donner la grace par des volontez particulieres, puis que c'eſtoit en cette maniere qu'il la donnoit en ce temps-là. C'eſt donc une pure illuſion de s'imaginer avoir trouvé dans l'idée de l'Eſtre parfait, que Dieu ne doit donner la grace que par des volontez generales, qui ſoient déterminées par une cauſe occaſionnelle.

Refutation des 4. Demonſtrations *à poſteriori*.

Il ſuppoſe dans ces 4. Demonſtrations, que Dieu veut d'une vraie volonté le ſalut de tous les hommes, & la converſion de tous les pecheurs; d'où il conclut: Qu'un Eſtre ſage & intelligent proportionnant toûjours les moyens à la fin, & l'action avec l'effet qu'il pretend faire, ſi Dieu agiſſoit par des volontez particulieres, il n'y auroit point de pecheur à qui Dieu ne donnaſt une grace tellement efficace, qu'il ne la rendroit jamais inutile: ce qui n'eſtant pas, ce luy eſt un argument convainquant que Dieu ne donne point la grace par des volontez particulieres. Et c'eſt ce qui luy fait encore ſoûtenir, comme on a vû dans la 4. Demonſtration, *qu'il n'y*

a point

n point d'autre voie que celle-là, pour accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut ſauver tous les hommes avec celle-cy : Tous les hommes ne ſont pas ſauvez. Car Dieu veut ſauver tous les hommes & même l'impie. Or Dieu eſt le Maiſtre des cœurs. Il peut donner à l'impie une telle grace qu'elle le convertira ſurement. Qui peut donc l'empécher de faire ce qu'il veut ? Quelle creature peut luy reſiſter ? N'eſt-il pas évident que c'eſt ſa ſageſſe qui l'oblige de ne point agir par des volontez particulieres, mais d'une maniere generale, conſtante & uniforme. CHAP. XXXIII.

Or pendant quatre mille ans la ſageſſe de Dieu l'a laiſſé agir par des volontez particulieres dans la diſtribution de ſes graces, parce que *l'ordre le demandoit* ainſi. Il faudroit donc, ſi ces raiſonnemens eſtoient bons, que pendant ces 4. mille ans, tous les pecheurs euſſent eſté convertis ; & au lieu qu'il dit, qu'en ce temps-là *les élus eſtoient en tres-petit nombre*, il ſeroit obligé de dire par une ſuite neceſſaire de ces faux principes, qu'il n'y avoit en ce temps-là, que des élus par toute la terre.

Je pourrois encore ruïner toutes ces pretendues demonſtrations, en appliquant à JESUS-CHRIST comme cauſe occaſionnelle de la grace, ce qu'il dit de Dieu, qu'il ne ſeroit pas ſage, ſi donnant la grace par des volontez

CHAP. XXXIII. lontez particulieres, il ne donnoit que trois degrez de delectation spirituelle à un pecheur qui en auroit besoin de 4. pour se convertir. Mais je le reserve pour le livre suivant.

EN VERITE' il n'y a pas sujet de s'étonner, qu'un sçavant Evêque qu'on avoit prié de lire *le Traité de la Nature & de la Grace*, pour en sçavoir son sentiment, ait fait connoistre ce qu'il en pensoit en écrivant sur un billet ce peu de paroles: *Nova sunt quæ dicitis, mira sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis*. Il ne voulut pas ajoûter ce qui suit dans le passage du Saint d'où ces paroles sont prises. Mais je ne sçay si on ne jugera point que la cause de la verité & de l'Eglise, non seulement nous donne droit maintenant de mettre icy le passage entier, mais nous y force en quelque sorte pour empécher les mauvais effets, que ces nouveautez pourroient faire à l'égard de certains esprits, qui s'imaginent que les nouvelles découvertes ne doivent pas estre moins suivies & moins estimées en Theologie qu'en Philosophie. L'auteur ne trouvera pas mauvais qu'on le fasse ressouvenir qu'il a enseigné le contraire, non seulement lors qu'il a dit, *que la nouveauté en matiere de Theologie porte le caractere de l'erreur*, mais encore dans un autre endroit plus étendu où il compare sur cela l'une de ces sciences avec l'autre.

Il

Il eſt, dit-il, à propos de remarquer, que dans les queſtions de la foy ce n'eſt pas un defaut de rechercher ce qu'en a cru par exemple S. Auguſtin, ou un autre Pere de l'Egliſe ; parce que les choſes de la foy ne s'apprennent que par la tradition, & que la raiſon ne peut pas les découvrir. Mais les choſes qui dépendent de la raiſon ſont toutes oppoſées, & il ne faut pas ſe mettre en peine de ce qu'en ont cru les anciens pour ſçavoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne ſçay par quel renverſement d'eſprit, certaines gens s'effarouchent, ſi on parle en Philoſophie autrement qu'Ariſtote ; & ne ſe mettent point en peine, ſi l'on parle en Theologie autrement que l'Evangile, les Peres, & les Conciles.„ CHAP. XXXIII. "*Recherche de la verité p.* "124.

C'eſt un renverſement d'eſprit, au jugement de l'Auteur, de preferer la raiſon à l'autorité des anciens Peres en matiere de Theologie, comme c'en eſt un au contraire en matiere de Philoſophie de preferer l'autorité des anciens Philoſophes à l'évidence de la raiſon.

Il en eſt de même (comme c'en eſt auſſi une ſuite) de la nouveauté & de l'antiquité. „ En matiere de Theologie, on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la verité, & que la verité ſe trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curioſité ceſſe, lors

qu'on

CHAP. XXXIII. qu'on tient une fois à la verité. Mais en matiere de Philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toûjours aimer la verité, qu'il la faut rechercher, & qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle.

On ne doit pas supposer qu'il ait de fausses balances, & d'autres poids pour luy que pour les autres, ny qu'il soit de ceux qui aiment mieux que leurs erreurs soient contagieuses, & en jettent d'autres dans l'égarement, que non pas qu'on les découvre. Il me pardonnera donc, si en luy protestant de nouveau que je n'ay pour luy que de l'amitié & de l'estime, & que je ne voudrois rien faire qui fust contraire à l'une ou à l'autre de ces dispositions, je ne laisse pas de l'avertir qu'il me semble qu'il est tombé visiblement dans les defauts, dont il nous a si bien avertis de nous garder, & si j'ay cru le pouvoir faire en luy addressant ces paroles de S. Augustin, comme estant tres-propres à exprimer le jugement que l'on doit faire de ses sentimens, *Nova sunt quæ dicitis, mira sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis. Nova cavemus, mira stupemus, falsa convincimus.*

FIN.

FAUTES D'IMPRESSION.

pag. 104. *l.* 24 d'eſtre ennemis *liſez*, d'eſtre ennemi. *pag.* 107. *l.* 10 la grace nous ſoit pas. *liſez*, la grace ne nous ſoit pas. *pag.* 130. *l.* pen. ne peuvent *liſez*, en peuvent *pag.* 257. *l.* 10. dans les écoles Catholiques. *liſez*, dans les écoles des Catholiques. *pag.* 260. *l.* 13. ſe legit *liſez*, ſelegit




5-5-1

